



الرعي

م

١٢٠

عينان لم يزلها رمد في كل عين من العينين نونات  
نونات لم يكنهما فلم في كل نون من النونين عينا

دخول سلك السلك  
على سلكي سلكي  
الاج في الله  
احمد الصالح

مكتوب



١٢٠



بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقة

**قوله** وهو انسان بعثه الله الى الخلق فيه ان الضمير راجع الى النبي المذكور ولا يخفى انه سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين لان الحديث المذكور **قوله** وح يلزم ان يكون التعريف تعريفا بما هو اعم من الحرف اذ هو صادق على كل نبي والجواب ان مرجع الضمير مطلق النبي المفهوم من النبي المخصوص المذكور ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** لتبليغ ما اوحى اليه هذا التعريف مما ذكر في شرح المقاصد وفيه ان الوحي عند اهل الشرع كلام الله المنزل على نبي من بنيائه وعلى هذا يلزم الدور في التعريف لاحذ الحدود في الحدود وان اريد من الوحي المعنى اللغوي وهو الاعلام الخفي يراد به ليس مخصوصا باليقين فلا فائدة يعتد بها في ايراده في التعريف والجواب ان الوحي بالمعنى اللغوي وان كان غير مخصوص لكن الامر بتبليغه مخصوصا ويقل ان التعريف قد تم بقوله هو انسان بعثه الله الى الخلق ولذا اقتصر عليه صاحب المواقف فانه عرف النبي بانه من قال الله تعالى ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا وح

قوله ولا يخفى انه سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم

قوله لا يخفى انه سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم

لا يلزم الدور فيما هو التعريف حقيقة **قوله** لا بتكلف بان يقال معنى البعث الى الخلق هو جعله فيما بينهم وقوله لتبليغ ما اوحى اليه معناه مترتبة عليه تبليغ ما اوحى اليه فيكون اللام لجرد الترتيب كما في قوله فالنقطة ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وان لم يكن البعث المذكور لاجل التبليغ **قوله** والرسول قد يستعمل مراد فانه وقد تختص بمن يكون صاحب كتاب او شريعة لا يخفى ان المعنى الاول لا يناسب الحديث الوارد في عدد الرسل وهو انهم ثلثمائة وثلاث عشر جمعا غفيرا والمعنى الثاني ايضا لا يظهر من سببه له اما عدم مناسبة المعنى الاول له فظ واما عدم ظهور مناسبة المعنى الاخير فلان ثبوت المناسبة موقوف على ثبات ان كلاما من عدد المذكور صاحب كتاب او شريعة وفيه خفاء **قوله** على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي اي المقام الذي يطلب فيه الظن لا اليقين فان فهم الفرد الكامل من الجنس وحمله عليه مضمون لان مداره على جعل غيره كانه معدوم او ان الظن ان احدا لم يتعرض لحال غير الكاسل مع امكان التوجه الى الكامل واما في المقام الذي يطلب فيه اليقين فلا يحمل

قوله لا بتكلف بان  
قوله لا بتكلف بان  
قوله لا بتكلف بان







بعض منها في النار ففاد الكلام ان كل شخص من اشخاص كل فرقة  
في النار بخلاف اشخاص تلك الفرقة فانه ليس كلهم فيها  
**قوله** رواه الترمذي عبارة الحديث المروي عن الترمذي  
في المشكوة ويفرق امتي ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار  
الاملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال من انا عليه  
واسحابي وما ذكره المصنف في رواية اخرى او نقل الحديث  
بالمعنى **قوله** ارجع صحب تخفيف صحب بمعنى صاحب  
في حاشية الكشف نقله العلامة التفتازاني ان اصحابا  
جمع صحب بالكسر تخفيف صاحب **قوله** وهو من راي  
النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا في هذا التعريف مع ما ذكر  
بعده يدل على ان الملائكة ليسوا باصحابه وان محبوه ليكنهم  
اختلفوا وقال بعضهم كالبلقيس انهم ليسوا داخلين في  
الصحابة والظمن كلام بعضهم كالامام الرازي انهم  
داخلون واعلم ان المراد بالروية الروية بالعين لا في المنام  
وخرج بقوله مؤمنا زيد بن عمرو بن نفيل انه راي النبي  
صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ثم ان التعبير عن راي  
يخرج الضمير الذي صحب النبي صلى الله عليه وسلم وطالت حجة

كأن

كأن ام مكتوم ولذا غير بعضهم التعريف وقال من لا  
النبي صلى الله عليه وسلم مسلما **قوله** هذه اشارة الى  
مقاصد تلك الرسالة لا يخفى ان المقاصد يتعذر تصورها  
دفعه حتى يمكن الاشارة اليها ولا يمكن تصورها بالوجه  
للاشارة لان الاشارة الى ما هو حاضر بالذات والحاضر  
بالذات بالتصور بالوجه هو الوجه لان الوجه لان التحقيق  
ان المعلوم هو الحاصل في العقل والحاصل في العقل في التصور  
هو الوجه واما ما يقال من ان الشيء متصور بالوجه فتوسع  
والتصور هو الوجه فيجب ان تكون المقاصد المذكورة معلومة  
ولو اجمالا حتى يشار اليه فتأمل ويمكن ان يكون هذه اشارة  
الى الصورة المكتوبة في الرسالة ويكون معنى هذه عقايد  
هذه المكتوبات اي ما دل عليها فاطلق اسم الدلول على الدال  
توسعا كما تطلق القضية على القضية المفوضة **قوله**  
ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده اي بالتصديق **قوله** من  
مباحث الذات والصفات لك ان تقول لا يمكن البحث عن  
الذات المقدسة اي ذات الباري تعالى اذ لا يمكن ترك  
كما هو مذهب المحققين ولذا منع النبي صلى الله عليه وسلم



عن التفكير في ذاته تعالى بل البحث عما هو عن الصفات والجواب  
ان المراد بالبحث عن الذات البحث عن وجوده فانه تعالى  
واحدة لا تتريك له وكونها والبحث عن الصفات البحث عن  
العلم والقدرة ونظائرها من الصفات الموجودة والحال  
ان البحث عن الذات هو البحث عما لم يكن صفة موجودة  
ولم يكن متعلقا بالافعال **قوله** ويقابلها الاحكام المتعلقة  
بكيفية العمل فان قيل مسائل علم الاصول مثل الاجماع  
داخلية في الاول او في الثاني قلنا الظاهر انها داخلية في الثاني  
لان المقصود من قولنا الاجماع حجة مثلاً انه يجب العمل  
بما يتحقق الاجماع عليه فهو متعلق بكيفية العمل هذا  
مقتضى التعريف الذي ذكرناه وما اذا قصد بالعمل ما  
يكون مفهومة من العمل كقولنا الصلاة واجبة بالاعتقاد  
ما لا يكون كذلك وان له تعلق بكيفية العمل فتكون المسئلة  
المذكورة وهي قولنا الاجماع حجة داخلية في الاعتقادية  
فان قيل لم قال بكيفية العمل ولم يقل بالعمل قلنا لان  
ما تعلق بالعمل لا بد ان يكون متعلقا بكيفية ان يجب ان  
يعلم ان ذلك العمل واجب او مندوب او غيرها والا لم يكن

لتعلقه بالعمل فائدة **قوله** الفرقه الناجية وهم الاشاعرة  
وفيهم نظراء هذه العقائد كما هو عقايد الاشاعرة فهي عقايد  
السلف الصالح وهم غير الاشاعرة فانهم الذين اتبعوا الشيخ  
ابا الحسن الاشعري وهو كان في المائة الثالثة فتخصيص <sup>الفرقة</sup>  
الناجية بالاشاعرة لا وجه له ثم ان الماتريديه وهم الذين  
الشيخ ابا منصور الماتريدي غير داخلين في الاشاعرة كما صرح  
به في شرح المقاصد مع انهم من الفرقة الناجية ثم انه سيقول  
اجمع السلف من المحدثين واهل السنة والجماعة على ان العالم  
حادث الخ ما قال في الوسائل فنسب العقائد المذكورة الى  
السلف الا ان يقال السلف الصالح داخل في الاشاعرة تنظيلا  
**قوله** فاستقر الرأي على ان تكون تلك الفرقة مخالفة لساير  
الفرق مجرد هذا لا يوجب تعيين فرقة بكونها ناجية فان  
كل فرقة مخالفة لكل من الآخرين وان اريد المخالفة في اكثر  
الاصول كما هو المفهوم من آخر كلامه فدلالة الحديث عليه  
غير ظن لا يجوز ان تكونا مخالفة في بعض الاصول مع ساير  
الفرق موجبا للنجاة **قوله** فان اصولهم مخالفة لاكثر  
اصول اهل المذاهب اذ لا يخفى ان المخالفات المذكورة مع المعتزلة



واما مخالفتهم مع ساير الفرق فيما ذكر فيحتاج الى بيان  
نثرانه كما ان الاشاعرة مخالفة مع المعتزلة فيما ذكر فكذا  
المعتزلة مخالفة مع الاشاعرة فيها ولا وجه لان يجعل  
ما ذكره ليلا على ان الفرق الناجية هم الاشاعرة فالجواب  
ان المعتزلة فيها لا مخالفون مع الشيعة بل يوافقونهم  
فلا يصدق ان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب  
بخلاف الاشاعرة فتأمل والاولى الاكتفاء على ما مر من ان  
لفظ الحديث المذكور دل على ان الفرق الناجية هم اصحاب  
الحديث المقتدون به وهم السلف الصالح والاشاعرة  
**قوله** فلا تحقق العلة البسيطة قد اورد على العلة الثابتة  
البسيطة اشكال وهو انها غير متحققة اصلا اذ لا بد  
من امكان العلول فيلزم ترك كل علة واجاب الشيخ في  
حواشي شرح التجر يد ان المراد من العلة ما يحتاج الممكن في  
وجوده اليه فالاحتياج والامكان وما يساويهما موضوعة  
اولا مفروعة عنها فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك  
الاشياء اما بسيط او مركب اقول لا يخفى ان العدم المذكور  
على تقدير ان تصاف الممكن وتقدمه الذاتي على وجوده يكون

حكمة حكرا لامكان ونحوه فكما ان الامكان ونحوه لا يقدر  
في وجود العلة البسيطة يجب ان لا يقدر العدم المذكور  
**قوله** قيل يجسها اي يجسها للصورة النوعية قديم اي  
موجود في كل عنصر من العناصر واما ان كل عنصر من الاربعة  
موجود قديم فلا وهذا ما ذكره الواقف لكن الظاهر من كلامهم  
ان الاربعة قديمة بانواعها لانهم صرحوا بان الاسطقسات  
اصول اربعة كل منها اصل والظواهر منها وجود كل قديم ولا  
دعوى لاحدها على الاخرى بان يكون واحد قديما دون  
الاخرى وفيه نظر والاولى ان يقال قول ابن سينا في طبيعيات  
الشفاء وهو ان توجه العناية الازلية الى استيفاء الامور التي  
لا يبقى باستحفاظ انواعها فانه صريح في ان العناية متوجهة  
الى حفظ الانواع فينبغي ان يكون كل نوع قديما **قوله** ولذلك  
لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم  
هذا مخالف لما نقل عن الكتاب المذكور من ارسطاطاليس قال  
ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الارحبا واحدا <sup>منهم</sup>  
لانه يدل على ان الرجل المذكور من الفلاسفة مع عدم قوله بقدم  
العالم قدم قوله بقدمه لا يوجب عدم الكون من الفلاسفة



لكن قول الشيخ العلامة ولذلك لم يعد صريحا في ان عدم القول  
بقدم العالم موجب له فان قلت لعل مراده ان التعريف في  
اصل من اصول الحكمة موجب لعدم العدم من الفلاسفة و  
جالينوس توقف فيه واما افلاطون فلم يتوقف فيه بل  
جزم بالحدوث قلنا لا يخفى ان ما هو من اصول الحكمة قدم العالم  
واذا كان التوقف فيه موجبا لما ذكره فصح المخالفة بطريق  
الاولى فتأمل وفي شرح الكليات انما لم يكن فيلسوفا لانه  
انما كان يلقب به من عمره جميع اجزاء الفلاسفة وجالينو  
س لم يكن كذلك **قوله** وانت خير لقائل ان يقول عدم الامر  
الموجود بالحادث المفروض لا بد له من علة حادثة فاما ان يكون  
عدمية ايضا وينقل الكلام الى علمها فان كانت عدمية حادثة  
وهكذا لزم ان يكون قبل حصول هذه العدميات امور غير  
متناهية موجودة متروكة معالاة اذا كان عدم كل واحد  
من تلك الامور علة لعدم متاخر عنه لزم ان يكون وجود كل  
منها علة لوجود ما بعده معلولا لعدمه واما ان تكون العلة  
الحادثة لعدم المعدا المفروض وجودية فينقل الكلام الى علة  
فاما ان تكون وجودية وهكذا لزم التساوي في الموجودات

المتروكة بقى ان يقال لم لا يجوز ان يكون كل واحد من المعدات  
المذكور بحيث اذا صار موجودا يقتضيه عدم البقاء فصح  
ذاته بعد ان كان موجودا ولا يلزم امتناعه لان الامتناع هو  
ان يقتضي الذات العدم مطلقا بحيث لا يصلح ان يكون موجبا  
اصلا والجواب عنه ان يقال اما ان يكون الوجود شرطا لعدم  
او انتفاء شرطه والاول بطل والآخر عدمه حين وجوده  
لان شرطه وهو الوجود متحقق في الحين المذكور وكذا الثاني لان  
انتفاء الوجود هو عدم نفسه فلا معنى لان يكون انتفاء الوجود  
شرطا لعدم فتأمل **قوله** روح لا يلزم ازالة جنس هذا المعد  
ونحوه هكذا في بعض النسخ دفع ايراد هو ان يقال مدعى الفلاسفة  
وهو قدم العالم ثابت لان المعد المستخص وان كان حادثا  
لكن لا بد في كل آن من معد موجود لكان في زمان من الازمنة  
معدا موجودا فيلزم قدم جنس هذا المعد او نوعه ونوضح  
الجواب انه لا يلزم ان تكون المعدات المذكورة واحدة بالجنس  
او بالنوع حتى يلزم ازالة حقيقة واحدة من حقايق العالم  
وفي بعض نسخ اخروح لا يلزم الا ازالة جنس هذا المعد ونحوه  
وهذا موافق لما سيجي ومعناه انه لا يلزم مما ذكره الا ازالة







وجوده في الازل ففهم وان اريد انه متم لعله وجوده فيما لا  
يزال ففهم ونقول ان القدرة تؤثر على وفق الارادة  
**فان** سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه اي سواء  
كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بالزمان او  
متاخرا عنه ويمكن ان يقال معناه سواء كان المعلول  
مقارنا للتعلق في الزمان ان يكونا معاني زمان واحد  
او يكون متاخرا عنه وهذا التزديد بناء على اختلاف  
ذكره المواقف من ان المراد هل يجوز ان يكون مقارنا <sup>تعلق</sup>  
الارادة به بحيث لا تقدم ولنا خر زمانيا بينهما وتجب  
ان يكون القصد متقدما بالزمان على المراد وجعل جواز  
قدم اثر المختار معناه على هذا فن جواز المقارنة المذكورة  
اثره جواز قدم المختار بناء على انه يجوز ان تتعلق الارادة في  
الازل بوجود شئ ويكون ذلك الشئ مع تعلق الارادة  
بلا سبق بينهما زمانيا فيكون ذلك الشئ ايضا زليا  
ومن اوجب التقدم الزماني لتعلق الارادة على المراد  
منع ان يكون اثر المختار قدما **وقد** يقال ان  
الازل فوق الزمان الخ محصل هذا الكلام استدلال بان

ما سوى الواجب محدث لان الازلية مخصوصة به كما  
هو المفهوم من قوله فلا شئ غيره في الازل وقال ليس  
الله متقدما عليه بالزمان ج سم وهو ان الزمان لو كان  
موجودا بارادة تعالى وكان حادثا لكان الواجب تعالى  
مقدما بالزمان على الزمان فيلزم وجود الزمان حين  
عدمه ومحصل الواجب ان كون الواجب متقدما بالزمان  
فرع كونه زمانيا لكنه ليس كذلك وفي قوله فلا شئ غيره  
في الازل نظرا لما ذكر سابقا وهو ان الازل فوق الزمان الخ  
يلزم منه كون الواجب ازليا واما كون الازلية مخصوصة به  
تعالى فغير لازم ولعل الشارح العلامة رحمه الله لمثل  
هذا النظر قال وقد يقال ومحصل الكلام في ان الواجب  
تعالى زمانيا ان الزمان ما يتغير في حد ذاته وتعلق به  
غير يتغيره فما لا يتغير اصلا لا تعلق به بالزمان باز يكون  
الزمان طرفا له وهذا مجرده لا يستلزم اختصاص الازلية  
به تعالى **وقد** او قدم الممكن الذي تعلق به الارادة الظ  
ان يقال وعلى الثاني وهو ان يكون تعلق الارادة قدما بما  
يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة **وقد** واما التسلسل



في التعلقات يقتضيه ههنا بحث وهو ان تسلسل التعلقات  
يقتضيه ان يكون لهذه التعلقات نحو من الوجود فيلزم اجتماع  
امور غير متناهية في الوجود مترتبة وهو محال عند  
الكل والجواب بانها موجودة في علم الله تعالى لا يرفع الاشكال  
لان الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محال  
سواء كانت موجودة في الخارج او في مدرك من المراكز  
لجريان برهان التطبيق في الثاني كما جرى في الاول  
وسياتي في مباحث علم الله تعالى ما يتعلق بذلك  
حتى يكون ارادة وجود الممكن لانه اراد وجود اي تعلق  
الارادة بوجود الممكن لانه تعلق الارادة بتعلقها بوجود  
الممكن وتعلق الارادة بوجوده لان الارادة تعلقة  
بتعلقها بوجوده **قوله** وح تكون الحال كاتقول به <sup>سفة</sup> افلا  
من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية الى اخره اقول  
الفرق بين سلسلة التعلقات وما قاله الفلاسفة  
ظ فان الاستعدادات التي يقولون بها لم يحصل معا  
بل يكون واحد منها بعدا خروا اما التعلقات المذكورة  
لتحققه معا عند حصول المراد **قوله** وانت تعلم ان الانحصار

ههنا بين الحاصرين الانحصارين الحاصرين يتصور  
على نحوين احدهما ان يكون الحاصران طرفي الامور المحصورة  
ويكونا من جملتها والثاني ان لا يكون كذلك بل هما طرفي  
طرفي حاصل فيه امور ولا يخفى ان التعلقات المذكورة  
من القسم الثاني اذا ارادة طرف والممكن طرفا خروا  
التعلقات حاصلة بينهما والاولى ان يقال ان انحصار  
الغير المتناهي بين الحاصرين على هذا الوجه ليس بمستحيل  
الا اذا كانت الامور الغير المتناهية من قبيل المقادير  
واما الامور النسبية فلا يظهر وجه استحالة كونها امورا  
غير متناهية حاصلة فيما بين شيئين على النحو الذي  
ذكرنا **قوله** واجيب عنه بان التسلسل اللازم من  
حدوث العالم الخ حدوث العالم يتصور على وجهين  
احدهما ان لم يكن جنس سوى الله تعالى موجودا معه في  
الازل والثاني ان يكون جنس ما سواه موجودا فيه  
لكن كل شخص حادث بان يوجد شيء بعد شيء بحيث  
لا يكون شيء معين من العالم موجودا ازلا وهو ظ قوله  
عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء يدل على المعنى



الاول وعلى هذا فلا وجه للاحتمال الثاني ويندفع ما سبق  
الشيخ عن بعض العلامة المتأخرين وعن ابن سبويه ما قاله  
في العرش لكن الدلائل المذكورة في الكتاب في بيان الخلاف  
بين المتكلمين بل المتكلمين والفلاسفة دلت على ان شيئاً  
الاجسام والاعراض حادثاً بأسرها وح يمكن الاحتمال المذكور  
ثانياً **قوله** وانت خير رد على الجواب المذكور وهو اننا  
لا نلزم ان التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره هو  
التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود لم لا يجوز ان يكون  
حدوثه على الوجه المذكور بان يوجد شخص عقيب شخص  
وهكذا الى غير نهاية فلا يجمع الامور الغير المتناهية  
في الوجود ولا يلزم قدم شخص من اشخاص العالم **قوله**  
او عدم امر موجود انما كان عدم امر موجود لان هذه العلة  
لما كانت حادثاً لا يكون عدمها مستمراً فلا بد ان يكون  
عبارة عن امر موجود اي عدم عرض له لا عدم مستمر من  
الازل **قوله** ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود  
شيء الا فان ما لا يكون وجوده علة وجود شيء لم ينف  
وجود ذلك بسبب انتفاء وجوده واذا كان كذلك انتفاءه

سبب ذلك الشيء **قوله** لا بد ان يكون له لانه لما كان مجموع  
الصورتين المذكورتين غير متناه فاما ان يكون كل منهما غير  
متناه فلزم الملو واما ان يكون واحداً من القسمين متناهياً  
وعلى هذا لزم ان يكون القسم الآخر غير متناه ولا يلزم ان  
يكون المجموع متناهياً وهو خلاف المفروض **قوله** فان قلت  
بالنظر الى ما قاله من ان عدم الجزء بسبب عدم المانع المستلزم  
لوجود المانع لعدم الجزء الاخير بسبب وجود مانعه وكذا  
عدم الجزء المقدم عليه وهكذا فيكون عدم كل جزء بسبب  
وجود مانعه فتجتمع تلك الموانع فاورد السؤال عليه بقوله  
فان قلت الخ **قوله** بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع توضيحه  
ان وجود المانع للجزء الاخير من الحركة متحقق في حال عدمه  
ومانع الجزء المقدم موجود في اول آن عدمه ونحو ان  
يسمى بعد ذلك الآن فلا يلزم اجتماعه مع وجود المانع  
من الجزء الاخير اذ يكفي عدم الجزء المقدم حدوث مانع  
في آن وعدمه **قوله** وعلى الاول يلزم وجود الموانع  
المرتبة لان علة عدم كل مانع لما كان وجود مانعه اي مانع  
ذلك المانع لزم ان يكون مستمراً باستمرار معلوله ولما كانت



عدمات الموانع مستمرة مجمعة كانت هل تلك الاعداد  
وهو موانع تلك الموانع ايضا مجمعة فيلزم اجتماع الموانع  
الغير المتناهية في الوجود وتوضيح ان عدم مانع الجزء  
الثاني من الحركة وهو الذي يلي الجزء الاول الذي فرضنا حدوثه  
يكون بسبب وجود مانعه وعدم مانع الجزء الثالث من الحركة  
هو الذي تقدم على الجزء الثاني منها اي من الحركة بسبب وجود  
مانعه ايضا وهكذا فيلزم اجتماع تلك الموانع وفيه نظر والاول  
ان يقال لما كان عدم موانع الجزء الاول بسبب عدم مانعه  
اي مانع ذلك الجزء فلزم ان يكون مانعه موجودا ولما كان  
عدم عدم المانع المذكور حادثا يكون حدوثه بسبب عدم  
عدم مانعه اي مانع عدم المانع فيكون عدم المانع موجودا مع  
مانع الاول فيحصل مانع اخر وهكذا فيلزم التسلسل فيقال  
لعل الله يحدث بعد ذلك امرا **قوله** وعلى الثاني يلزم الخ  
لان عدم ذلك المانع بواسطة عدم جزء من علته وعدم  
ذلك الجزء بواسطة عدم جزء من علة ذلك الجزء وهلم جرا  
فلزم عند تحقق ذلك المانع ان يكون جزءا من علته وجزءا من  
ذلك الجزء وجزءا من علة ذلك الجزء الثاني ايضا موجودا فلزم

اجتماع

اجتماع الامور الغير المتناهية وقت وجود المانع **قوله**  
ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية حاصل ما ذكر  
انه يلزم من قدم الشيء ان يكون له حال يكون القديم في تلك  
الحال حال تأثير كل حادث لكن عرّض الحوادث الغير المتناهية  
له يستلزم ان لا يكون كذلك بل يكون له في كل آن حادث **قوله**  
فان تقدم القديم على كل فرد الخ حق العبارة ان يقال تقدم  
القديم على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا  
مع عدم اتحاد فردا اعتبر وان كان مقارنا بفرد اخر منها  
واما استلزامه كون القديم متحققا في الزمان السابق على  
كل فرد منهما فظاهر يدل على تحقق زمان سابق على كل  
فرد من الحوادث الغير المتناهية اي زمان لا يكون فيه  
شي من الحوادث الغير المتناهية موجودا قديم وهذا **قوله**  
ممتنع بل بطلان **قوله** واما الحوادث الغير المتناهية فيحقق  
عدم القديم الخ والسرفيه ان الحوادث لما كانت غير متناهية  
كانت مقارنة القديم الحادث ما هيته قديمة ايضا اذ لا  
يوجد زمان الا والقديم مقارن لواحد منها فالواحد  
المسهم قديم وان كان كل فرد من الخصوصيات حادثة **قوله**



ان المقارنة مع فرد مبهم دايما لا ينافي عدم المقارنة مع كل  
فرد من حيث الخصوصية لان الجهة مختلفة **وقد** وكأنه توهم  
ان حدوث الكل الخ اشار به الى ان استلزام حدوث كل فرد  
حدوث الكل المجموع لم يحصل مقصوده الذي هو لزوم  
المنافاة اذ لا يلزم من حدوث المجموع ان لا يكون فرد  
منه موجودا في كل زمان وانما يستلزم لو استلزم حدوث  
الكل المجموع ان لا يكون شئ من اجزائه موجودا اصلا ثم يرد  
وليس كذلك وتوضيح ما ذكره ان الاعراض المذكورة شرطية  
مع نفي التالي وتفصيله انه لو كانت المنافاة بين حدوث  
كل فرد و دوام المقارنة مع واحد منها متحققة لثبت استلزام  
حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع لكن التالي بطل فكذا  
المقدم ويرد عليه ان نفي التالي بطل حدوث كل فرد يستلزم  
حدوث المجموع والى هذا اشار بقوله وانت تعلم فساد الخ  
**وقد** يجب ان يكون هذا انما يلزم اذا كان المأخوذ من جاد  
السلسلة غير متصف بالسابقة في نفس الامر اما اذا  
كان متصفا بها فلا يلزم ما ذكرنا في المكان المسبوقية التي  
فيه هي السابقة التي فيه ايضا فان قيل انصافه بالسابقة

٦٩  
فرع ان يكون له مسبوق موجود بالفعل فاذا لم يوجد يلزم  
المحال المذكور قلنا فلا يتجوز هذا البرهان في المعرات  
المتناهية لانا اذا اخذنا واحدا منها كالمعد لا خبره لا يكون  
متصفا بالمسبوقية اذ كما ان الاتصاف بالسابقة فرع  
ان يكون له مسبوقية كذلك الاتصاف بالمسبوقية فرع  
ان يكون له سابق موجود بالفعل لكن هذا لا يتصور في المعد  
المتناهية اذ لا يجمع اثنان منها في الوجود اصلا فتأمل  
**وقد** بل العقل معونة من الوهم الخ فان قيل لا يخفى ان  
الحوادث المترتبة الغير المتناهية لا يمكن ملاحظتها <sup>تفصيلا</sup>  
وملاحظتها اجمالا لا يظهر احتياجها الى معونة الوهم <sup>يكفي</sup>  
ان يقال اذا اخذ العقل جملة من الحوادث الخ قلنا الحوادث  
اجسام او جسمانيات وملاحظتها لا يكون الا بمعونة  
القوة الحسية والظان يقال بطل الوهم القوة الحسية  
ولعل مراده من الوهم ما ذكره يويد ذلك ما قال بعضهم  
ان افعال القوى لربما غيرة لا يتم الا بالوهم اى القوة  
الواهمة **وقد** فان جميع الحوادث موجودة الخ لقابل  
اذ يقول التطبيق بين السلسلتين الغير المتناهيتين



لا بد له من وجود كل منهما اذ لو كان احدهما مقدرا مطلقا  
لم يتيسر التطبيق ولم يحصل اصلا اذ لا معنى لتطبيق المعلوم  
الصرف كالاخفى واذا كان السلسلتان موجودتين كان  
كل واحدة من احاد كل منهما موجودا والا لزم عدم السلسلة  
لانتفاء الحكم بانتفاء الجزء ولا يكتفى في تطبيق السلسلة وجود  
كل منهما على التعاقب لان الفعل يحكم بانه لا بد لوجود كل  
من الاحاد حين التطبيق **فليتامل** لعل وجه التامل  
انه اذا لم يكن الامور المتناهية موجودة معالم يتيسر التطبيق  
اذ التطبيق بين الامور التي ليس لها وجود اصلا في الخارج  
ولا في لذهن غير معقول فان قلت الاشياء المتعاقبة  
وان لم يكن لها وجود في الخارج معالكن لها وجود على في  
المدرک العالي قلت وجود الاشياء في ذلك المدرک وجود  
اجمالي على ما صرح به المشرح العلامة كاسيحي ولا يخفى  
ان الوجود الاجمالي غير كاف في التطبيق **بل لهم ان**  
يرفعوا ذلك الخ توضيح السؤال والجواب بعبارة اخرى  
مفصلة ان يقال الامور الغير المتناهية لا يمكن ان يكون  
موجودة سواء كان منها ترتب او لا مثلا النفوس الناطقة

اذا كانت غير متناهية ويعتبر بان مجموعها من غير اسقاط  
شيء ثم يعتبر مجموعها مع اسقاط شيء آخر فنقول لا يخلو اما  
ان يكون بازا لكل ما في الجملة الاولى شيء مما في الثانية اي يكون  
تعدد كل واحد مما في الاولى من الامور الغير المتناهية شيء في  
الثانية لزم ان يكون الجزء والكلمة متساويين وان لم يكن بل  
كان شيء في الجملة الاولى وليس في الثانية يلزم انتهاء في  
الجملة الثانية ولزم انتهاء الجملة الاولى وانما يلزم انتهاء  
الثانية على التقدير المذكور لان اعدادها بلغت الى حد  
لم يبق بعدها شيء وما كان كذلك فهو متناه ويظهر من **هنا**  
التقدير ان قولهم في غير المرتبة لا يظهر الانتقال الى انتقال  
الزيادة الى طرف اللاتناهية اذ ربما كانت الزيادة في الاوساط  
لا يدفع الاستدلال المذكور والجواب اننا لزم ان يكون بازا  
كل ما في الاولى شيء مما في الثانية وانما يلزم ان يكون المجموع **الاول**  
اكثر من الثانية ولا نم ان اكثر الاولى تستلزم انتهاء **الثانية**  
لم لا يجوز ان يكون التفاوت بين الجملتين باعتبار ان  
شيئا مما ياتي في الاوساط من الجملة الاولى لا يكون بازا شيء  
مما في الجملة الثانية **بل** لان المجموع يتوقف على المجموع



بلا واحد الخ يعني تحصل ههنا مجموعات بعضها جزء من  
 بعض آخر وهو يستلزم الترتيب بينها **ف** اذا توهم  
 تطبيق المجموعات المترتبة الخ توضيحه ان تطبيق سلسلة  
 المجموعات التامة لها المجموع من غير سقوط على سلسلة  
 المجموعات التامة لها المجموع الذي اسقط عنه واحد فنقول  
 لا تخلوا ما ان يكون بازاء كل مجموع ما في السلسلة الاولى  
 شئ ما في السلسلة الثانية فيلزم انتهاء السلسلة الاولى  
 ايضا لان زيادتها على الثانية بواحد هو المجموع الاول  
 بلا اسقاط شئ منه وما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو  
 متناه وانتهاء السلسلة الثانية الى المجموع الذي لا يكون  
 بعده مجموع وهو الاثنان فكذا انتهاء السلسلة الاولى  
 اليه وان شئت زيادة توضيح فنقول انه حصل ههنا  
 مجموعات مترتبة لان كلامها جزء مما تركب منه <sup>الواحد</sup> ومن  
 الذي اسقط كما اذا فرضنا سلسلة من عشرة فان مجموع  
 العشرة مركب من مجموع التسع ومن واحد ومجموع التسعة  
 مركب من مجموع الثمانية ومن واحد ومجموع الثمانية  
 مركب من مجموع السبعة ومن واحد وهكذا في كل مرتبة

فتكون هناك مجموعات مترتبة لان بعضها جزء مما فوقه  
 كالسبعة فانها جزء من العشرة والثمانية جزء من السبعة  
 والسبعة جزء من الثمانية فاذا اعتبر سلسلة هذه  
 المجموعات واعتبر مبداءها المجموع الاول الذي هو بمنزلة <sup>العشرة</sup>  
 في ما فرضناه وطبق على سلسلة المجموعات التي مبداءها المجموع  
 الثاني الذي جزء من المجموع الاول وهو الذي بمنزلة السبعة  
 فيما فرضناه ظهر انتهاء السلسلتين ولما كانت اعداد هذه  
 المجموعات متناهية كل منها اقل مما قبله بواحد يكون المجموع  
 الاول متناهية والواحدات التي سقطت في كل مرتبة **قوله**  
 فان قلت انما يلزم ما ذكر الخ نظا العبارة ان تحقق الواحد  
 والاثنين والثلاثة وغيرها واقع سواء تركت العدد من  
 الاعداد التي تحته اولا والجواب ان المراد من قوله ما ذكرت لزوم  
 الترتيب بين الاعداد اى على تقدير ان العدد المعين لم يكن  
 مركبا من الاعداد التي تحته كالعشرة اذا لم يكن مركبا من التسعة  
 والواحد ومن الثمانية والاثنين لم يحصل الترتيب بين  
 الاعداد لان علة الترتيب بين العددين كون احدهما جزء  
 الاخر بخلاف ما اذا تركب بينهما فانه يحصل الترتيب فيقال



الاثنان مقدم على الثلاثة لانه جزؤها والثلاثة متقدمة  
 على الاربعة لانها جزا الاربعة وهكذا فلزم الترتيب **وهو**  
 قلت هذا انما يتشئ اى تركيب لعدد من الواحدات لا من الاعداد  
 التى تحتها انما يتشئ **فان** اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور  
 ذلك لانه لا يخفى ان الستة مثلا ليست مجرد الاحاد بل هى  
 مع صفة الستة وكذا السبعة ليست مجرد الاحاد بل  
 الاحاد مع صفة السبعة وبالمجمل فيعتبر مع الاحاد شئ  
 اخر هو كونها مع حد وقدر معين والمراد من الصورة **ليس**  
 الا هذه الخصوصية واما ان كل عدد متميز عن سائر الاعداد  
 بخصوصية المادة فان اراد بخصوصية المادة انه يتميز  
 عن سائرها بمجرد تركيبه من الاحاد فليس كذلك لان كل عدد  
 كذلك وان اراد بها انه متميز عن سائرها بواسطة مادة  
 مخصوصة فخصوصيتها هى كونها اى الاحاد على قدر معين  
 وهو الصورة قال ابن سينا وليس يجب ان يكون الشئ  
 واحدا من حيث صورته كالعشرية مثلا او الثلاثية  
 وله كثرة فمن حيث العشرية لها الخواص التى للعشرة  
 واما كثرة فليس لها صورة هى العشرية ومادة **الاحاد**

المتكثرة فان قلت امتياز الستة عن الثمانية ليس  
 بالصورة بل بزيادة وحدتين على الوحدات التى فى الستة  
 قلنا حقايق الوحدات متحدة فلا يلزم ههنا اختلاف انواع  
 ما تركيب منها الا بانضمام نوع اخر لكونه من المعلوم ان حقيقة  
 الستة مخالفة لحقيقة الثمانية مثلا لاختلافهما بالخواص  
 فيجب ان يكون فى كل منهما صورة نوعية من الاحاد فتأمل  
**وقد** وعلى ذلك ينبغي ان مبنى على وجود المجموع عند  
 وجود الاحاد فوجود الاثنين يستلزم وجود المجموع الذى  
 هو الثالث ووجود ثلاثة من الاحاد يستلزم لوجود المجموع  
 الذى هو الرابع اذ لو لم يكن المجموع موجودا عن وجود الاحاد  
 ولم يصح القول بان مجموع اب مثلا علة له اذ مجموعهما  
 لما لم يكن موجودا لم يصح ان يكون علة فاعلية لشيئ لكن  
 وجود معروض العدد الاكثر مستلزم لوجود المفروض **الاقل**  
 وكون الثانى جزء الاول لما ذكره يستلزم تركيبه وبيان  
 ابتداء البرهان المشهور ان المجموع لو لم يكن موجودا لم  
 يصح يحجج الى علة حتى مجرى البرهان عليه بانه اما نفسه  
 او جزؤه او خارج عنه لكن وجود مجموع الممكنات مستلزم



لوجود المجموعتين التي هي اجزاء المجموع الاول ولا حارجة عنه  
فيكون جزءا كما ذكره فتأمل **وقد** وما يتوهم انه ليس  
هناك الاحاد وهم فاسد الى لك ان تقول اذا وجد الاثنان  
كالهيولى والصورة فالقول بوجود المجموع اما ان يراد  
به ان وجود واحد قائم بالمجموع وهذا الوجود غير كل واحد  
من الوجودين القائمين بالهيولى والصورة واما ان يراد  
به ما ذكره فعلى الاول يلزم ان يكون الهيولى متحد مع الصورة  
بل مع الكل في الوجود ومغاير لها في الوجود ايضا وهو محال  
وعلى الثاني يلزم ان لا يكون الوجود لغير الاحاد فيلزم ان  
لا يكون الوجود الاحاد او يمكن الجواب باختيار الشق  
الثاني قوله فيلزم ان لا يكون الوجود لغير الاحاد قلنا يمنع  
لان المجموع ايضا موجود ووجوده عبارة عن مجموع وجودات  
الاحاد لان وجودات الثالث قائم بالمجموع **وقد** لجواز كون  
علم بسيط الى ههنا بحث وهو انه لا يخلو واما ان يكون  
علم الله تعالى عبارة عن صورة الاشياء وما هيئاتها نحو  
الوجود العلمي او يكون عبارة عن اضافات بينة وبين الاشياء  
وعلى كل تقدير يلزم ان يكون لكل منهما نحو من الوجود والعلم

ان كان عبارة عن الاول فلا وجه لبساطته لان صورة انية صورة  
بمثلا فالامور الغير المتناهية بحسب ان يكون لها صور غير  
متناهية ولو كان المراد بالبساطة هو العلم الاجمالي كانفله  
فعليه ان العلم الاجمالي بالاشياء عبارة عن كونها موجودة  
بوجود واحد فيلزم ان يكون الحل بين المفهومات المتحدة  
في الوجود صحيحا لان هو هو يستدعي اتحادا في الوجود واما  
انه يستدعي الاتحاد في الوجود الخارجي فممنوع الا ترى ان كثيرا  
من الامور التي ليس لها وجود في الخارج بل لا يمكن ان يكون صورة  
يصح الحمل بينها كالبوة مثلا فانها ليس لها وجود اصلا  
ويصح حمل الاشياء عليها وان كان عبارة عن الثاني وهو  
يلزم ان يكون المتضايقان اي الشئان اللذان بينهما  
الاضافة موجودين وتجرى الكلام المذكور فيهما ويمكن  
ان يقال ان الحمل يستدعي الاتحاد في الوجود الخارجي محققا  
او مقدرا على معنى ان الشئين اللذين بينهما الحمل لو كانا  
موجودين في الخارج لكانا متحدين والى هذا اشار صاحب  
المواقف بقوله ومعنى حمل الحيوان على الانسان مثلا ان  
هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهم الخارجية



او الوهية واحدة بقي اشكال قري وهو ان الامور لو كانت  
معلومة لله تعالى بالاجمال كما ذكرنا من عدم التمايز بين الصور  
في علمه تعالى ويلزم محذوران احدهما انه لا يمكن له ان يحدث شي  
بالارادة والاختيار لانه ما لم يتصور شي بخصوصه لم يمكن  
ايجاده بالاختيار والثاني لزوم النقصان في علمه تعالى عن  
ذلك لان العلم التفصيلي اكمل من العلم الاجمالي ويمكن الجواب  
عن الاول بانه اذا اراد ايجاد شي ميز ذلك الشي من بين الاشياء  
المدركة تميزا بعلم خاص تفصيلي في وجوده وفيه نظر لان تميز  
شي بخصوص وافراده من بين الاشياء يستدعي تصوره  
بخصوصه سابقا ويمكن ان يقال علمه تعالى بالاشياء  
المقدرة وجودها على طريق التفصيل واما العلم بالاشياء  
التي لا يوجد اصلا فب طريق الاجمال فاذفع المحذور وهذا  
من سوانح الوقت وما راينا في كلام احد وعنا الثاني ان  
العلم التفصيلي كامل بالنسبة الى الشخص الذي امكنه العلم  
التفصيلي لكن العلم التفصيلي بالاشياء الغير المتناهية  
غير ممكن للمحدور المذكور وهو لزوم الانتهاء على تقدير  
عدمه لجريان برهان التطبيق ولك ان تقول الاحتمال

المذكور جار ههنا ايضا بان بعض الاشياء معلوم تفصيلا  
وبعضها اجمالاً على النحو الذي فصلناه فليتامس في هذا المقام  
قوله التماس الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق  
وقت وجوده معالج ما راينا هذا في الكتب المعتبرة والذي  
في المواقف والمقاصد ان تعلق العلم بالامور المتغيرة بتغير  
بتغيرها فاذا كان زيد غير موجود تعلق علم الله تعالى بغيره  
واذا صار موجودا تعلق علم الله تعالى بوجوده فتغير  
التقلبات وتحدث وهذا لا يستلزم الجهل الموجب للنقص  
بل الجهل الموجب له ان يكون علمه تعالى متعلقا بشي واقع  
خلافه فحصل كلامه ان علمه تعالى في الازل متعلق بعدم  
الحوادث وانها ستوجد في الازمنة المقدرة المعينة في  
علمه تعالى ثم حين وجودها يتعلق بوجودها وهذا عين  
العلم بالحوادث لا الجهل بها وليس في كلامهم ان علم  
الله تعالى يتعلق في الازل بالحوادث مطلقا لا بوجودها  
ولا بعدمها بل موداه ان علمه تعالى يتعلق بها اذ لا وبراغاية  
الامر ان تعلقه يتغير بتغير الحوادث اذ العلم يجب ان يكون  
مطابقا للمعلوم نعم يرد عليه انه لما لم يكن الموجود الاما هو



في الخارج كيف يتعلق العلم به لعدم مع جزم العقل بأنه  
لا يمكن التعلق بين الوجود والمعدم مطلقا ونفصل الكلام  
ان المقصورات جميعها معلومة لله تعالى ازلا وابدًا وانما تغير  
التعلق في العلوم التصديقية فانه تعالى عالم في الازل  
بعدم العالم اي تعلق علمه بعدمه ثم بعد وجوده تغير التعلق  
بالمعدم الى التعلق بوجوده فان اراد ان المتكلمين قالوا بان  
تعلق العلم بما هيأت الحوادث انما يتحقق وقت وجودها  
فهو مسلم وان اراد انهم قالوا ان تعلق العلم بوجود الحوادث  
انما يتحقق وقت وجودها فهو مسلم ولا محذور فيه  
فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث ان كان  
معناه انه يلزم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بما هيأت  
الحوادث فظهر انه غير لازم وان كان معناه انه يلزم ان لا يكون  
الله تعالى عالما في الازل بان الحوادث موجودة فلقائل  
ان يقول انه مسلم وامتناعه مسلم حتى تبين **التعلق**  
الاجمالي للباري تعالى هو الخلاف للصور التفصيلية في  
الخارج فان قيل التجاد الصور بالتفصيل في الخارج فرع  
العلم بها بالتفصيل لان تفعل الشيء بالاجمال اجمالا لا يصح

وتعلقها علمه في جميع الأزمنة وليس تعلقها طائفا ولا متغيرا

منوع

ان يكون سببا لوجود الشخص المعين في الخارج اذ المعنى  
الاجمالي مبهم لا يصح ان يكون سببا لمعين قلت عند الفلاسفة  
يوجد الباري تعالى الاشياء بالاجباب لا باختيار حتى يجب  
تصور المراد بالتعيين فحصل كلامهم ان ذاته تعالى تقتض **وجود**  
اشياء في اوقات معينة بشرابط مخصوصة فان قيل فاما  
من كون العلم الاجمال خلافا للصور التفصيلية في الخارج  
قلت معناه ان الاول سبب لوجود الثاني يعني بوجود الاشياء  
واحد واحد على النحو الذي تعلق علمه الاجمالي بها فتأمل  
فان فيها مباحث **قوله** ثم اقول ان الغرض من هذا الكلام  
دفع سوال عسى ان يورد وهو ان العقل مجزم بعدم تنهاى  
الزمان فيكون موجود الازل فيكون ماقام به وهو الجسم ايضا  
ازليا فيكون العالم قديما **قوله** وقولهم انما مجزم بتقديم بعض  
اجزاء الزمان على بعض الخ اعلم ان بعض الفلاسفة ذهبوا  
الى ان الزمان بمعنى الامر الممتد موجود في الخارج وبعضهم لما  
ظهر امتناع وجود هذا الامر ذهبوا الى ان الموجود هو الآن  
السيال الموجود في الازل الى الابد الذي هو راس الامر الممتد  
في الخيال فاراد بهذا الكلام وما سبق ان يفيد من وجود **الزمان**

ان يكون



مطلقا فان بعضهم استدلو على وجوده بان الزمان بعضه  
متقدم وبعضه متاخر بحسب حكم العقل وما هو كذلك  
يجب ان يكون في الخارج شئ موجودا رسم لذلك الامر  
المتمدد الذي يوصف بالتقدم والتاخر واذا كان موجودا  
كان قديما والالزم وجود الزمان على تقدير عدمه كما ذكر في  
موضعه فاجاب بمسألة قياسا على المكان فان بعضه  
متقدم على البعض بحسب العقل رتبة ووضع مع ان المكان  
يعني البعد غير موجود ولا رسم له ايضا موجوده وكلامه  
الاول هو انه كما ان البعد المكان متناه الخ يدل على ان الزمان  
الغير المتناهي والمكان الغير المتناهي ليسا محققين  
وقوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ الخ معناه  
انه لو ثبت تناهي الزمان بحسب الخارج على تقدير وجوده  
فيه لم قبله شئ قبلية زمانية لانه الزمان غير متناه  
بل لانه لا زمان قبله حتى يكون شئ متقدما عليه بالزمان  
ومن هنا ظهر حدوث العالم اذ لما كان الزمان متناهيا  
ولم يكن قبله شئ موجود قبلية زمانية فلم يكن شئ من العالم  
قبله موجودا فيكون العالم حادثا ولك ان تقول انه ان اراد

انه لا شئ قبل الزمان قبلية زمانية كما هو المتبادر فلا يلزم  
منه ان لا يكون شئ موجودا قبله مطلقا لم لا يجوز ان يكون  
شئ من العالم موجودا قبله لكن لا قبلية زمانية بل نحو اخر  
من القبلية كقبلية الله تعالى وتقدمه على الزمان وان اراد  
انه لا شئ قبل الزمان مطلقا فسلم حتى يتبين **قوله**  
واختلفوا في وقوعه الخ قال في شرح المقاصد اختلفوا  
في ان حشر الاجساد بالانجاء بعد الفناء او بالجمع بعد  
التفريق والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين **قوله**  
بعض اكابر اهل البيان الذات اذا دخلت في الوجود لم  
تعدم وانما تعدم صفاتها وما يتعلق بها **قوله** اذ لهم ان  
يقولوا انها دار الخلود الخ قد يقال ايضا المراد من كونها  
دار الخلود ان من دخل فيها لا يخرج عنها واما فناء ما  
فيها شئ اخر وفيه نظروا ههنا كلام اخر وهو ان الآية  
المذكورة دالة على عود هذا الهلاك والفساد لكل شئ ولا  
يخفى انه اذا خلى اشخاص ما في الجنة اعم من اجزائها ويا حشرها  
وحصل اشخاص اخر صح انه هلك الجنة ولعل هلاكها يكون  
بهذا الطريق وتكون الجنة بنوعها محفوظة دائما وان



تبدلت اشخاص انواع ما فيها وهذا لا يدل على فناه ادريس  
ولا على عدم خلوده فيها من الالة لان عناية ما لزم عروضا للهلا  
لان معناها ان الهلاك والفناء عارض لكل شئ من زمان الا  
ادريس ولعله هلك ثم دخل الجنة وبعد ان دخلها يمكن  
ان يتبدل اشخاص انواع ما في الجنة مع بقاء انواعها وخلود  
ادريس فيها واما ان الله تعالى امات ادريس ثم احياه  
وادخله الجنة كما في بعض كتب التفاسير **وعلى ان**  
النظر واجب لقائل ان يقول الواجب تقديم هذا على  
حدوث العالم وافنائه لان الغرض الاصل من النظر معرفة  
الله تعالى والجواب انه الغرض الاصل لكن حصولها بالعلم  
بحدوث العالم فان النظر في حدوث العالم يدل على  
وجود العالم الواجب اذ الحدوث يدل على وجود ما حصل  
به احدث المحدث فهو اى حدوث العالم مقدمة النظر  
وكذا فتاوه فانه يدل على حدوثه اذ القديم لا يقبل الفناء  
وعلى امكانه الذي يستلزم وجود الواجب تعالى **بمقدار**  
الطاقة البشرية فيه انه مبهم لان الطاقة مختلفة **بحسب**  
الافراد فلم يعلم المراد منها ويمكن الجواب بان المعبر ما

بليق معرفة اكثر افراد النوع فهذا هو الواجب فلا يرد  
ان قد يوجد احد لا يقدر على معرفة الباري اصلا او يفقد  
على بعض صفاته السبعة دون البعض اذا الاكثر قادرا على  
معرفة ما ذكر **وقد** وجه ضعفه لان البساطة العقلية  
محتاجة الى البرهان فيه نظر لان كونها محتاجة الى البرهان  
لا يستلزم ضعف الدليل والاستدلال على بساطة الواجب  
مقلدانه لو كان له جزء عقلي والجزء العقلي موجود في الخارج  
عند المحققين عناية ان وجوده متحد مع وجود الكل فيلزم  
ان يكون للباري تعالى حقيقة غير الوجود لكن قد ثبت في  
موضعها انه غير الوجود هكذا ذكره الشارح الفلاس في  
شرح الهيكل ويمكن اتمامه بوجه اخر هو ان الموجب  
لا اتحاد وجود الجزئين اما ان يكون ذاتا او احدهما او تتى  
اخر غيرهما والاخر ان باطلان لا استلزام الثالث كونهما  
ممكنين فالمركب منهما اولى بان يكون ممكنا واستلزام  
الثاني ان يكون احد الجزئين واجبا دون الاخر وكذا  
الاول للزوم توارد عليتين مستقلتين على معلول  
واحد هو الوجود الواحد لا يقال لم لا يجوز ان يكون ما



علة مستقلة للوجود الواحد فلا يلزم توارد علتين  
مستقلتين وانما يلزم لو كان كل منهما علة تامة وهو  
ممنوع لانا نقول لو كان الامر على ما ذكر لا يحتاج كل واحد  
من الجزئين في الوجود الى الجزء الآخر لان وجودهما ناشئ  
من مجموعهما فيكون كل واحد منهما علة ناقصة للوجود  
الواحد العارض لهما فيكون كل منهما ممكنا لانا المحتاج  
في الوجود الى الغير ممكن واذا كان كل من الجزئين ممكنا كان  
المجموع ممكنا ايضا **قوله** العجز عن ذلك الادراك ادراك اي  
العلم بالعجز عن ذلك المدرك ادراك والادراك اليقين <sup>بالعجز</sup>  
عن ذلك كنه ما هو مدرك موجود ادراك اي علم **قوله**  
وضمنه امير المؤمنين على رضي الله عنه الخ اي جعل كلامه  
متضمنا للكلام الصديق وقوله البحث عن سر ذات السر  
اشراك اي البحث عن حقيقة ذات السراي صاحب الحقيقة  
المخفية عن نظر العقول اشراك والمقصود ان البحث عن كنه  
الذات التي هي خفية عن نظر العقول وهو ذات الواجب  
تعالى اشراك وانما كان اشراكا لانه ليس من شأن الممكن  
ان يعرف كنه ذات الواجب تعالى بل لا يعرف الواجب كما قيل

لا يعرف الله الا الله فمن اراد البحث عن كنه الاله فكانه  
ادعى انه اله من جنس الواجب وهو اشراك ومراده رضي الله <sup>عنه</sup>  
من الاشراك هذا القدر **قوله** فعرفة مقدمة الواجب  
المطلق الخ المراد من الواجب المطلق ما لا يتفقد وجوبه  
بشيء لو لم يكن ذلك الشيء حاصل لم يكن الواجب واجبا  
كالصلاة بالنسبة الى الوضوء فان وجوبها ليس مقيدا  
بالوضوء حتى لو لم يكن الشخص متوضئا لم تكن الصلاة  
واجبة عليه بل عليه ان يتوضا ويصلي واما الواجب المقيد  
فهو الذي يكون وجوبه مقيدا بمحصل شيء كالزكاة فانها  
انما يجب على من وجد النصاب فاما من لم يجد فلا يجب عليه  
الزكاة ولا يجب على المكلف تحصيل النصاب كما يجب على  
المكلف الوضوء **قوله** المنصوب للذب الذب الدفع و  
المنصوب للذب الشخص الذي نصب لدفع شبه الطائ <sup>عنين</sup>  
في الدين وابطال قوتهم على المسلمين ولتنقيح قواعد الدين  
**قوله** مسافة القصر عند الشافعي ستة عشر فرسخا  
ومسافة العدو هي التي يمكن المبكر اليها من الرجوع الى  
مسكنه ليلا **قوله** وما هو خر من عين هو تحصيل اليقين



بما يثلج به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن له دليلا  
تفصيليا هذا صريح في ان الاعتبار في الايمان هو اليقين خلافا  
لما قاله البعض منهم صاحب المواقف ان الظن الغالب كاف  
في الايمان **قوله** يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا  
على القصد انما كان فعلا اختياريا على ما ذكره ولاهم حكوا  
بانه اول الواجبات والواجب لا يكون الا فعلا اختياريا **قوله**  
اما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط او الجزاء فان  
المشروط يتضمن التكليف بالشرط فاذا قيل لاحد حصل  
فكانه قيل له توضحا وصل وكذا التكليف بالكل يستلزم التكليف  
بالجزء لانه لا يمكن وجود الكل بدون الجزء فاذا قيل حصل  
فكانه قيل اقرا واركع واسجد وغير ذلك ولما لم يكن التكليف  
بالكل والمشروط بدون التكليف بالشرط والجزاء كان  
التكليف بالاولين بدون التكليف بالآخرين مما لا غاية  
الامران التكليف بالمشروط صريح والتكليف بالشرط  
ضمني فكذا التكليف بالكل صريح والتكليف بالجزء ضمنى  
فتأمل **قوله** لكن العلم من الكتب مقولة الكيف عند المحققين  
ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم هذا الاختلاف

انما نشأ من ان في حال العلم بالشئ يحصل ثلثة اشياء احدها  
الصورة القائمة بالنفس وهي الكيفية والثاني قبول النفس  
لها وهو الانفعال والثالث اضافة خاصة حاصلة بين  
النفس وذلك الامر المعلوم فاختلفو في ان العلم ان امر  
من تلك الامور والمتكلمون لما نفوا الوجود الذهني قيام  
الصورة بالنفس يلزمهم ان يقولوا ان العلم عبارة عن  
الاضافة المذكورة اذ لا يحصل عندهم من الامور الثلاثة  
الاضافة وانما اختار المحققون ان العلم من مقولة الكيف  
وهو الصورة لان العلم يوصف بالمطابقة وغيرها و  
الصورة متصفة بهما واما الانفعال والاضافة فلا وجه  
لاتصافهما بالمطابقة وعدمهما وتمثيلهم بحركة المفتاح  
مناسبه لان فعل الشخص هو التأثير القائم به ولا يخفى  
ان حركة المفتاح ليس ليس التأثير القائم بالحرك بل صفة  
قائمة بالمفتاح **قوله** قال في المواقف وههنا مذهب  
اختاره الامام الرازي الخ ذلك ان تقول هذا مذهب الحكماء  
بعمنه فانهم ايضا قالون بان العلم بالنتيجة بعد النظر  
واجب وجوبا عقليا وغير متولد منه اذ هم لا يقولون



بالتولد والجواب ان مراد الامام انه يجب صدور النتيجة  
عن الله تعالى باختياره بعد حصول النظر بخلاف الحكماء  
فانه لا دخل للاختيار عندهم بل صدور له عين الاجاب  
فان قلت اذا كان صدور العلم بالنتيجة بسبب القدرة  
والاختيار لم صدوره واجبا على الله تعالى اذا الاختيار  
ينافي الوجوب قلنا صدور الاختيار بسبب ان صدور  
النظر عن الشخص بقدرة تعالى وارادته وفي قدرته تعالى  
ان يمنع الناظر عن الاستغال به حتى لا يترتب عليه العلم  
بالنتيجة فمحصل مذهب الامام ان الله تعالى قادر على  
عدم الفيض بالنتيجة بمنع اشتغاله بالنظر وترتب المقدرة  
لكن بعد النظر الصحيح يجب عليه ان يحصل العلم بالنتيجة  
والاولى ان يقال ان الوجوب المذكور لا ينافي الاختيار لان  
المراد بالاختيار صدور الشيء بسبب الارادة وان لم يصح  
حصوله<sup>٣</sup> عدم الصدور<sup>٤</sup> ولا يلزم من ذلك توقف العلم على  
النظر اذ غاية ما يلزم من مذهب الامام ان العلم بالنتيجة  
واجب عند حصول النظر بمجرد ذلك لا يثبت توقف  
احدهما على الآخر **والاخر** وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض

٢٢  
يستلزم تعلقها باعدام السواد لا يخفى ان كون تعلق الارادة  
بايجاد البياض يستلزم لتعلقها باعدام السواد لا يستلزم  
توقف الاول على الثاني مع انه يمكن المناظرة بان البراهنة  
تحكم بانه ما لم يلل السواد عن المحل لا يمكن وجود البياض  
فتبين زوال السواد عن المحل ووجود البياض فيه ترتب  
عقلي وهذا هو التوقيت فقوله وكل ما يمكن تعلق ارادة  
الله تعالى فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره على  
شيء نعم هو ممكن الوجود البتة واما عدم توقف  
تأثيره على شيء فمع حتى يتبين لم لا يجوز ان لا يكون تأثيره  
في شيء يتوقف على تأثيره في شيء اخر او لا **والاخر** وقد صرح  
به في الشفاء قال في الفصل الرابع من المقالة التاسعة  
من الهيات الشفاء فاذا الموجودات كلها وجودها عنه  
وقال فيها ايضا وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض  
عنه كل وجود فانظرا هاتين العبارتين ان لفاعل الكل وجود  
غيره اذ لو كان شيء اخر فاعلا لموجود لم يصح بحسب الظن  
اطلاق القول بانه فاعل الكل ولان كل موجود صدر عنه  
واما يتوهم من ان المراد ان له تعالى دخلا في وجود كل شيء



بان يكون اما فاعلا له او فاعلا لفاعله او لفاعل  
فاعله وهكذا فهو صرف اللفظ عن الظبلا باعث  
بل مع الباعث على عدمه **قوله** منها ما كان اللازم  
لماهية كاف في صدوره عن الباري تعالى يلزم من هذا  
وجود ممكن قديم اذ ما كان امكانه كافيا في صدوره عن  
الواجب يكون قديما واللازم تخالف المعلول عن العلة  
التامة الا ان يقال المراد من قوله امكانه كاف انه لا يحتاج  
الى غير ارادة الواجب وكذا قوله وذلك انما ينتظم بحركة  
**قوله** فيلزم قدم العالم فهذا هو مذهب الفلاسفة كما  
صرح به الشارح العلامة كما سيحكي وقد صرح الامام  
الغزالي بتكفير الفلاسفة بالقول بقدم العالم **قوله**  
وكون الهوية عين المدرك الى محصله ان الهوية غير  
مدركة اذ لو كانت مدركة لكان ادراكها عين المدرك  
لكن ادراكها ليس سهلا لكثرة وقوع الاختلاف فيها  
واذا لم تكن الهوية مدركة كان ادراك الامور البعيدة  
متعذرا فلم يكن النظر مفيدا للعلم فيها فاجاب  
اولا باننا لم انه لو كانت الهوية مدركة لكان ادراكها

سهلا ولو سلم ما ذكر فلازم انه اذا لم تكن الهوية مدركة  
كانت الامور البعيدة غير مدركة ايضا حتى بين  
**قوله** قلت على ان كثرة الاختلاف الى محصل الدليل  
الاول من الدليلين اللذين ذكرهما ان كثرة الاختلاف  
في معرفة الله تعالى يدل على عدم حصول العلم به بالنظر  
فاجاب بان كثرة الاختلاف في الاحتياج يدل على عدم العلم  
به اي بالاحتياج اليه بالنظر لكنهم معترفون بان العلم  
بالاحتياج اليه حاصل بالنظر لانهم يستدلون عليه  
بدليلين **قوله** قال المصنفان لما يزل ولا يزال  
ان قيل يجب ان يكون هذا مؤخر عن قوله واجبا وجوده  
ممتعا عدمه لان عدم الزوال في الماضي والمستقبل لازم  
من وجوب الوجود وامتناع العدم قلنا جعل عدم الزوال  
لاذكري المدعى وامتناع العدم دليل والمدعى بذكر المدعى  
اولا ثم يجري الدليل عليه **قوله** يكون تخصيصه بسبب  
الاضافة الى الغير الى والبرهان عليه انه يجب انتهاء  
سلسلة المحركات الى الواجب ويجب ان يكون الواجب  
عين وجوده لا مقتضيا له لما سيحكي في قول الشارح العلام



ان بديهة العقل حكمة بان الشئ ما لم يوجد لم يوجد  
فان اثر الفاعل فيه نظر اذ لا يخفى ان اثر الفاعل اما  
ذات الممكن كما هو مذهب البعض او وجوده كما هو مذهب  
بعض آخر فان كان المراد من اثر الفاعل الامر الاول لزم  
ان يكون مبدأ الانتزاع نفس الذات فلم يبق فرق بين  
الواجب والممكن فيما ذكر وان كان المراد الامر الثاني  
يلزم ان يكون نفس الوجود مبدأ انتزاع الوجود اي من  
حيث انه فاعلا فالجواب ان المراد ان الذات من حيث  
هو اثر الفاعل اي من حيث انه فاعلا ومبدأ الانتزاع  
الوجود ولا يخفى ان الواجب ليس كذلك قلت القائلون  
بالعينية لا يخفى ان هذا الجواب دال على بطلان مذهب  
المتكلمين ان الذات علة للوجود الخاص لكن السؤال  
هو انه لما كان المراد بعينية الجواب الوجود للذات ان  
تكون الذات مبدأ الانتزاع المعنى المشترك وهذا المعنى  
مشترك بين مذهبي المتكلمين والحكاه كان مذهب  
كل من الفريقين ان وجود الواجب عينه لكن المذكور  
في الكتب ان مذهب المتكلمين ان الوجود غير الواجب

ومذهب الحكاه انه عينه والجواب المذكور لا يدفع هذا  
السؤال والوجه ان يقال ان المراد بالوجود عند القائل  
يكون الوجود الخاص عين الواجب معناه انه ذاته بذاته  
منشأ للآثار وليس للممكنات كذلك بل يحتاج في ذلك  
الى ان يعرض له وجود خاص والعام في ضمنه اذ ما يوجد  
بهذا الوجود لا لم يصير منشأ للشئ وتوضيحه ان اتصاف  
الواجب بالوجود وحصته وان كان اسرارا يما لا زما لكن  
مبدأه لكن ليس بواسطة هذا الاتصاف بل هو بذاته  
منشأ للكائنات بخلاف الممكن ثم ان الدليل المذكور لو تم  
ليدل على ان الوجود المطلق عين الواجب بان يقال لو كان  
الوجود المطلق زائدا على الواجب متصفاته فلا بد لذلك  
الاتصاف من علة اتصافها بالوجود المطلق فان كان  
الذات علة لذلك الاتصاف لزم تقدم اتصافها بالوجود  
المطلق على اتصافها بالوجود المطلق ولزم الدور ويمكن  
ان يقال ان اريد بقوله ان الشئ ما لم يوجد بالوجود المطلق  
لم يوجد اي يتوقف انجاده لشئ على وجوده المطلق  
فمنوع لم لا يجوز ان يكون موجودا بالوجود الخاص وله



الاجاد لاجل كونه موجودا بالوجود الخاص وان اريد ان الشئ  
ما لم يوجد بالوجود الخاص لم يوجد شيئا اخر فهو مسلم  
ولكن لا يلزم عينية الوجود المطلق فان قيل الوجود  
الخاص يستلزم المطلق فاذا كان الخاص علة لشيء كان  
المطلق ايضا كذلك فلزم المحذور والمذكور قلنا عا اذ لا  
يلزم من كون الملزوم سببا للشيء ان يكون لازمه كذلك  
فان العلة التامة علة لمعلولها مع ان لازمها وهو ذلك  
المعلول ليس كذلك واللازم عليه الدور **قوله** واللازم عليه  
ما على المعتزلة بل اراد ان لقدرا العبد مدخل في العبارة  
وهو نفي الاستقلال واثبات المرحلية **قوله** على ان مجموع  
قدرة الرب والعبد موثر في فعل الطاعة بان يكونا معا  
فاعلين لوصف الطاعة ولا يخفى ان الدلائل النقلية مثل  
ما ذكره لت على ان ليس لقدرة الغير مدخل في خلق شئ  
من الاشياء بان يكون شريكين في الخلق كما دلت على  
ان قدرة العبد ليست علة مستقلة فان كان المراد من  
كون القدرة لهما مدخلا بطريق الكسب رجع الى راي  
الاشاعرة ومثل هذا لازم على ابي اسحق والجواب ان

٢٦  
ان الدلائل العقلية دلت على ان الموجود هو الله تعالى لانه  
مع نفس اخر موجود الشئ بان يكون كل منهما فاعلا له  
لا بالاستقلال ولا يلزم من مجرد الدلائل المذكورة ان لا  
يدخل بشئ اخر في الاجاد بان يكون طاعة اذ هذا لا يفتح  
في حصر الخالق في الله تعالى كما هو مذهب ابي اسحق  
فان الدلائل النقلية دلت على ان الخلق عجز قدرة الله تعالى  
لا بمجموع القدرتين **قوله** والجواب ان القدرة لا تستلزم  
التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب قد عرفوا الكسب  
بتعلق القدرة بالفعل لا على وجه التاثير وهذا الامر في  
قانه اذ لم يكن للقدرة تاثيرا فاما وجه تعلقها به فان قيل  
تعلقها به هو ان يكون موجوده عنده قلنا من اين يعلم  
وجودها عنده فان قيل علم وجودها من الفرق بين حركة  
المرتفعش وحركة المختار بالبدئية قلنا الفارق هو <sup>الارادة</sup>  
فان حركة المرتفعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار  
حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة  
لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذ كانت الارادة  
مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها



من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد  
مقدورى الله تعالى بالوقوع بان عادة الله تعالى لا غيره  
جرت بابها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن ذلك الطرف  
فجوابه انه ان اريد بالقدرة مجرد صلاحية ظهور الفعل  
معه وتركه بارادته فهي حاصلة وان اريد بها شئ اخر بان  
تكون كيفية وجودية قائمة بالفعل موجودة عند وجود  
الفعل فممنوع حتى يبرهن عليه لكن المذكور في الكتب  
ان القدرة الحادثة اى قدرة العبد عندنا لا شاعرة صفة  
يوجد الفعل معها **قوله** وانت تعلم انه كلام خطابي بل  
شعري وان ذكر بعض المشهورين بالعلم لا يخفى ان استقلال  
الشخص بالتصرف والملك منفردا على الاطلاق كالخلا  
نقص فزعوى كون هذه المقدمة خطابية بل شعرية خلاف  
الانصاف غاية الامر ان تكون خفية على بعض الازهان  
ولا يلزم منه كونها خطابية او شعرية فان القضايا  
البدئية الحدسية خفية بالنسبة الى بعض الازهان  
ولا يقدح ما ذكر في كونها حدسية بدئية **قوله** وكذا  
الحال في القدرة والارادة فنقول القدرة عبارة عن الشئ

الذي يكون الموجد به موجد لكن الشئ الذي يكون به البارى  
تعالى موجد بنفس ذاته فيكون نفس القدرة وكذا نقول الارادة  
هى الشئ الذي يكون الفاعل به مرجحا لاحد الطرفين على الآخر  
لكن الشئ الذي يكون البارى سبحانه مرجحا لاحدهما هو نفس  
ذاته فكون ذاته نفس الارادة **قوله** واستدل الفريقان  
الحق هذا من هب الفلاسفة واما المعتزلة فلا يقولون  
بان البارى تعالى واحد من جميع الوجوه لا يمكن صدور  
الكثير منه كيف وهو يستلزم ان لا يكون مستقلا في خلق  
السموات والارض **قوله** لان من يقول ان علة الاحتياج هو  
الحدوث الحق فيه نظر فان المتكلمين باسرها هم على ان  
علة الاحتياج هو الحدوث مع ان الاشاعة منهم على  
ان الصفات الذاتية موجودات قديمة وكذا في شرح الخواص السيد  
الاشاعة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجودة قايمة  
بذاته وهى قديم فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات  
متعددا وان يجعلوا القديم مستقلا الى الابد والاول  
بط فتعين الثانى فهذا القول منهم مناف لما ذهبوا اليه  
من اعتبار الحدوث والجواب ان ما قاله العلامة الشارح



ان الاشاعة لم يقولوا بما ذكره واللازم مما ذكر في شرح المواقف  
انه يلزم عليهم ان يعترفوا به فلا تناقض **قوله** اذا ايجادها  
بالاختيار غير متصور ايجاد العلم والقدرة والارادة  
غير متصور كما ذكر لان ايجاد الشيء بالاختيار فرع الارادة  
والقدرة وهما فرع العلم فالثلاثة متقدمة على ايجاد  
بالاختيار فلا يتصور ان يوجد واحد من هذه الثلاثة  
بالاختيار واللازم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل  
لان العلم المتقدم على ايجاد العلم بالاختيار ان كان عين العلم  
لزم الذي وجد بالاختيار تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره  
نقلنا الكلام اليه فان كان موجودا بالاجاب فهو الخط  
وان كان بالاختيار لزم ان يتقدم عليه اخر وهكذا واما  
السمع والبصر والكلام فلا يظهر امتناع ايجادها بالاختيار  
**قوله** لانه اراد به نفي العينية فيه بحث لان نفي العينية بمعنى  
انها ليسا معنيين مختلفين وان نفي مذهب الحكماء لكن  
لان مذهب المعتزلة على ما سر سابقا اذ صرح الشارح  
العلامة رحمه الله ان مذهبهم ان صفاته تعالى من الاختيار  
العقلية وقول المص رحمه الله انه متصف بصفات الكمال

لا ينفي مذهبهم كما لا يحق فان قيل ان مذهب المعتزلة نفي  
العينية بمعنى ان ذات الراح وصفته ليسا موجودين <sup>مختلفين</sup>  
فان نفي العينية ينفي مذهبهم ايضا قلنا قول المص لا ينفي  
العينية بالمعنى المعتبر عند المعتزلة بطريق البرهان **قوله**  
بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا الخ لكان تقول دانا  
من قام به داناى كما ان العالم من قام به العلم فالاولى ان  
يقال معنى العالم في اللغة ما ذكر لكن التحقيق ان العالم من  
يكشف له الشيء وهذا اعم من ان يكون بقيام صفة بالعالم  
او بذات العالم نفسه **قوله** اذا المراد بهذه الاستلزام نفي  
غير المتنى من نوعه اى نفي ما هو غير متنى من زيد بل هو  
ثابت له من نوع زيد فالحاصل ان يثبت من زيد ونفى  
عما هو من نوعه كالحصول في الدار في امثال المذكور فانه  
ثبت لزيد ومتنى عن نوعه فالمراد من ليس في الدار  
غير زيد ليس في الدار انسان غير زيد والمراد من ليس  
فيها غير عشرة رجال ليس فيها انسان غير عشرة  
رجال لان ليس فيها غير مطلقا **قوله** اذ يجوز ان يكون  
وجود القديم متوقفا على ان قيل يمكن ان يقال ايضا ان



المراد من انفكاك كل منهما عن الآخر وجود المكان الانفكاك  
المذكور بالنظر الى ذاتهما والجسماني يمكن انفكاك كل منهما  
بالنظر الى ذاتها بخلاف الجزاء الكل والصفة والموصوف  
فانه لم يجر انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود لان الجزاء  
والموصوف وان امكن انفكاكهما عن الكل والصفة لكن  
الكل والصفة لا يمكن انفكاكهما عن الجزاء والموصوف قلنا  
هذا راجع الى ما سيجي من اعتبار نفى لزوم فان الجزاء لازم  
الكل والموصوف لازم للصفة **وقد** ونفى المادة المفروضة  
ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما كما  
يمكن فرض جسمين قديمين يمكن فرض الملازمة بينهما و  
يكون الجواب ما ذكر سابقا **وما** الباعث لهم على  
ذلك يعني ان باعث الاشعري على هذا الاصطلاح ان لا  
يلزم تعدد القديما مع القول بتعدد الصفات الموجودة  
كما هو مذهبهم واما المعتزلة فهم غير قائلين بالصفات  
الموجودة فلا حاجة لهم الى هذا الاصطلاح **وانت**  
حبير بان نفى لزوم القديما لا يترتب على ذلك لان القديما  
موجودات متعددة لا اول لوجودها سواء كانت متغايرة

٢١  
بالمراد الذي اصطحو عليه اول **والمراد** ولهذا جواز الانتقال  
بعضها الى بعض الا برهان كذا ان تقول لا يلزم من تجويز انتقال  
بعضها الى بعض الا برهان قيام الصفة بذاتها اذ يجوز ان يكون  
النصاري قائلين بان الصفات قائمة بغيرها ومع ذلك  
جوزوا الانتقال عليها بناء على شبهة عرضت لهم  
كالمعرض لبعض القاصرين من توهم انتقال راي السلس  
منه الى غيره فان قيل اللازم من كلامهم جواز قيام الصفة  
بذاتها وان لم يلزموا ذلك قلنا فلا يلزم كفرهم لان الالتزام  
غير الالتزام وقد تقررت موضعه انه انما يكفر الشخص بالالتزام  
الكفر لا بالالتزام المكفر عليه كما ذكره صاحب المواقف في صاحب  
النبوان قال النيسابوري في تفسيره قال المفسرون  
ثالث ثلاثة معناه ثالث الهة ثلاثة فظهر ان تكفيراً ثانياً  
الالهة المتعددة ونصرتهم بها لا بانه يلزم من كلامهم  
استقلال الصفة بذاتها وتعدد الذوات القديمة **وقد**  
ومن اسند الى الكشف الح فان قيل يلزم ما ذكر ان لا يقول  
على الكشف لانه اذا كان الكشف تابعا لعقائد الشخص  
فكل ما كان معتقده كان يكشف وان كان خلافا للواقع



قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان الكشف تابع لاعتقاد الشخص  
في نظره الفكري لانه تابع لاعتقاده مطلقا فمن لم يكن له  
اعتقاد بحسب نظره الفكري ان كشف له كان كشفا صافيا  
واعلم انه قديرا ان الكشف انما هو بحسب ما ظهر بالنظر الفكري  
لكن صرح شيخ الكل صاحب الفتوحات في باب السابع وانه  
ان التجليات الالهية لا تقع في صور الاعتقادات وفي الخلق  
وما قيد الاعتقاد بما حصل بالنظر الفكري **قوله** ولما ارى ما  
ينافي الخ الظان هذا قوله بعض الاصفياء المذكور وعرضه  
انه لم يظهر حجة ولا ظهر من الشارح ما يدل على اثبات زيادة  
الصفة على الوصف كما هو مذهب الاشعري ومن  
بعده ولا على عدم الزيادة كما هو مذهب غيرهم اذ ليس في  
الشرايع نص صريح بتعين احد الطرفين ولا ما يلزم منه  
احدها واما النص بكونه تعالى عالما وسميعا وبصيرا وغير  
ذلك فليس فيه التصريح بزيادة الصفات ولعلك علمت  
هذا **قوله** فانه يعلم انه هو الذي يعلم هذا بكليته في محل المنع  
فان العلم بالشئ قد يكون على وجه التصور والعلم بانه  
هو الذي يعلم العام على وجه التصديق ومن اين يعلم ان

21  
التصور مستلزم للتصديق ثم انه لو كان كذلك لزم من  
تصور زيد مثلا تصديق ولهذا التصديق محمول ونسبة  
بينه وبين الموضوع فلزم تصور ان اخرا لزم من كل  
منها تصديق ولكل من هذين التصديقين تصورات  
ثلاثة كل منها مستلزم لتصديق اخر فلزم التسلسل  
ويمكن ان يقال ان من يعلم شيئا يعلم بالقوة القريبة من  
الفعل انه يعلمه لان حصول التصديق البينة لكن يلزم  
من ذلك ان من يعلم شيئا يعلم ذاته بالقوة القريبة و  
ليس هذا مطلوبا بل المطلوب العلم بالفعل والاولى  
ان يقال البرهنة تحكم بان من يعلم شيئا فهو يعلم نفسه  
لان الشئ اقرب الى نفسه من غيره **قوله** لان علمه بالاشياء  
لما كان بطريق العقل لم يكن ما نفا من فرض الاشتراك  
فيه ان الامر المانع من الاشتراك لا بد ان يكون فيه امر لا يكون  
في ما لا يمنع من الاشتراك ولا يخفى ان زيدا الموجود في الخارج  
نفسه لا يقبل الشراك ولا يمكن حمله على امور متعددة كما  
ان صورته الموجودة في الحاسة ايضا كذلك فزيد المانع من  
الاشتراك لا بد ان يوجد فيه شئ يمنع من اشتراك بين



كثيرين فلا يصح ادراكه بوجه كلي بل لابد ان يكون ادراكه  
على وجه جزئي واذا ادرك من زيد شي على وجه كلي لم يكن  
المدرک ملائمة صورة زيد بل وجهها من وجوهاته فيكون  
الاختلاف في المدرک لا في نحو الادراك فقط واما قوله ان  
الكلية والجزئية صفتان للعلم ديوبالعلوم فامر راجع الى  
الاصطلاح فانفسر الكلي بما لا يكون نفس صورة مانعا  
من الشراكة فهو صفة العلوم حقيقة وانفسر الكلي  
بالصورة التي تمنع الشراكة كان صفة العلم وقس عليه حال  
الجزئي فانهم لا يثبتون في الشخص امراد اختلاف قوامه  
مسمى بالشخص لا يخفى ان في ذات زيد شيئا غير الانسانية  
التي هي مشتركة بين الافراد والبدية تقتضي بان ذات  
الشخص كزيد غير ذات عمرو وان الاول في نفسه غير الثاني  
اذا نظر اليه نفسه وهذا لا يتصور الا بان يكون في ذات الاول  
يعتبر شي لا يعتبر في الثاني واما انه يدرك شي واحد من  
غير تفاوت ذاته تارة على طريق الكلية واخرى على الجزئية  
بتفاوت الادراكين وان كان المدرک واحدا من غير تفاوت  
في ذات المدرک فغير معقول ثم ان ما ذكره الشارح العلامة

رحمة الله مناف لما سيجي من قوله ان امتياز الشخص بنحو  
وجوده الخاص لان امتياز شخص اخر اذا كان بحسب الوجود  
الخاص بان يكون لكل منهما وجود خاص كان امتياز كل  
منهما عن الآخر لا بحسب الادراك بل بحسب المدرک الذي  
هو الوجود الخاص **قوله** وهو في الحقيقة نقص الخ لا يخفى  
ان الادراك على وجه التخييل نقص في حقه تعالى اذ هو يستلزم  
الجسمية واما الادراك على الطريق الشبيه بالتخييل فلائم  
انه نقص في حقه تعالى وقيل في بيانه من انه يستلزم التغير  
في علمه تعالى لانه اذا ادرك الجزئي على الوجه الجزئي والحال  
ان الجزئية المادية تتغير من حال الى حال لزم من تغيرها  
تغير علمه تعالى اذ العلم تابع للعلوم والتغير ناقص ففيه  
نظر اذ لائم ان التغير المذكور تنقص بل الكمال انما هو في العلم  
بالشي كما هو في نفس الامر سواء كان ذلك المعلوم متغيرا  
اولا كان كان ذلك المعلوم متغيرا والكمال في تغير المعلوم  
حتى يكون مطابقا للعلوم فحكم الشارح العلامة رحمه الله  
بانه في الحقيقة نقص ليس بذاك الا ان يقال ان مراده انه  
نقص عندهم بقرينة قوله على ما فصلوه **قلت** قد صرح بعضهم الخ



يرد عليه ان صدور من اشخاص ذلك النوع دون الاشخاص  
الاخر ترجيح من غير مرجح لان هذا التصور نسبة الى جميع  
على السواء نعم لو لم يمكن لهذا النوع ان يقع في الخارج الا  
شخص واحد منه ممكن ان يقال الراي الكلي ينبعث منه ذلك  
الشخص الجزئي اذ لا يمكن وجود فرد اخر منه واما اذا ممكن  
وجود فرد اخر فصدور واحد دون آخر مستلزم للحال  
المذكور وانحصار كل نوع في فرد من غير امكان وجود اخر  
اذ لم يقم برهان قاطع على اشتراك امور موجودة في الحقيقة  
النوعية وما اشتهر بينهم من ان افراد الانسان متحدة  
في النوع فاسرطني ولا يخفى ان ما ذكر لا يقدح في كلية الشيء  
اذ لا يكتفي فيها امكان فرضية الاشتراك ولا يلزم امكانه في  
الواقع فضلا عن وقوعه **قوله** من غير ان يتكرر فيها في  
جوهره لو يتصور حقيقة ذاته بصورها المراد من الاول  
تكثر الاشياء في ذات المبدأ كحصول الاشياء في كل واحد  
متجزيا بان يكون بعضها في جزء منه وبعضها في جزء آخر  
والمراد بالثاني ان يكون كل واحد من الصور قائما بذات المبدأ  
وانما فسر بذلك لئلا يلزم التكرار وهو ادنى ان يكون عقلا الخ

قوله

فليس كون المبدأ الاول عقلا مدركا للاثياء بواسطة  
هذه الصور الفايضة منه بسبب كونه عقلا هذا معنى  
عبارة المشرح لكن عبارة الشفاء انه اجل واعظم من ان  
يكون عقلا من تلك الصور الفايضة من عقليه **قوله**  
وانما يتضاعف اعتبار انك المتعلقة بذلك الاعتبار  
المتعلقة بذات كزيد هي كونه عاقلا لتلك الصورة ومحملا  
قابلا له الاعتبار المتعلقة بتلك الصور هي كونهها مدركة  
بنفسها وصورة الشيء اخر بها يدرك الشيء مناسبا  
للاول المراد بالاول المبدأ الاول الذي هو باري تعالى  
بالالمشاركة تام من غير كمال الصورة صادرة من المبدأ  
القباض والنفس وحل في حضورها **قوله** في حصول تلك  
الصورة التي هي شرط للحال ان منير راجع الى الحلول  
المستفاد من كلام السابق والمخبر ان كونك محملا لتلك الصورة  
شرط في حصول صورة يكون الحلول شرطا فيها فجميع صور  
الموجودات الكلية والجزئية على ما عليها الوجود حاصلة  
فيها لما تقر عندهم **قوله** العقل ما ليس عقولاً لها  
بحصول صور فيها التي يعقل العقل الثاني ما ليس بعقله



كالعقل الاول بحصول صورة فيه والعقل الثاني يعقل العقلين  
الاولين بحصول صوريتها فيه وهكذا جميع صور الموجودات  
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها لما تقرر  
عندهم من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول لكن الرأى  
عامة تامة للعقل الاول فن يعقل الاول يعقل العلول الاول  
الذى هو العقل ومن تعقلها تعقل الثاني وهكذا حتى يستلزم  
تعقل الجواهر العقلية اى العقول لجميع الاشياء **قوله** او  
وصفاله فيه نظر فان الصورة المدركة الحاصلة في العقل مدركة  
للعقل مع انها ليست ذات العقل ولا صفات له فان الصفة  
ما يمكن ان يشتق منها اسم محل على الذهن فلا يصح ان يقال  
الذهن حار و كذا صورة الانسان والحيوان اذا حصلت  
في العقل لا يمكن ان يشتق منها اسم محل عليه والجواب  
ان المراد من الصفة ههنا ما يقوم به قيام العرض بالمحل اعم  
من ان يصح الاشتقاق المذكور او لا والصورة القائمة بالذات هي  
كذلك **قوله** معلوم ان حصول شئ لفاعل الخ لك ان تقول ما  
صدر عن شئ فهو من حيث كذلك لا يصح ان يقال تحصل له  
بل يحصل منه فان صفة الشخص لما يصح ان يقال تحصل له

بل يقال يحصل منه سلما لكن حصول الشئ للفاعل معنى  
غير معنى حصوله للفاعل فكان في قول الشارح العلامة رحمه  
الله تعالى بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول  
للمقابل الخ اشارة اليه **قوله** اذا العلول الاول بالاعتبارات  
الثلاث الخ توضيحه انه اما ان يكون اتحاد العلل في الوجود  
مستلزما لاتحاد العلول فيه او لا بل قد يكون الاتحاد في العلل  
مع تباين الوجود للعلول فان كان الاول لزم من اتحاد العلول  
الاول الذي له اعتبارات ثلاثة لا يزيد عليها في الخارج اتحاد  
معلوله وليس كذلك بل له معلولات متباينة في الوجود وهو  
العقل الثاني والعقل الاول ونفسه المتعقل به وان كان  
الثاني فلازم ان الحكم باتحاد العلتين اعنى ذات الاول ونفسه  
المتعقل به تعالى وعقله لذاته مستلزم للحكم بالاتحاد الثاني  
الذى هو اتحاد المعلولات اعنى المعنى المعلول الاول وعقل  
الاول له واعلم ان الاعتبارات الثلاثة المذكورة على ما قال  
بعضهم الذات والامكان والوجود فان العقل الاول باعتبار  
الوجود الذي هو الحاصل من المبدأ الاول علة للعقل الثاني  
وباعتبار الامكان علة للعقل الاقصى وباعتبار الذات علة



لنفس المتعلقة به لكن المذكور في الاشارات اعتبارات  
اربعة هي اماكن الوجود في ذاته ووجوبه من المبدأ الاول  
تعالى وتعقل اى تعقل الاول لذاته وتعقله للمبدأ وههنا  
تفصيل لا يليق بالمقام **قوله** بل نفس تلك الجواهر المجردة  
معلولة لذاته بذاته فلا يجزى الخ اى بالجواهر المجردة وهي العقول  
معلولات لذات الاول فان تعقله المبدأ الاول لذاته عملة  
للعقل الاول فلا يجزى في الجواهر العقلية وسنها العقل الاول  
ما ذكره من ان العقل الاول يعقل المبدأ الاول لذاته الخ فما  
قال وفيه انا لانتم ان مذهبهم ان تلك الجواهر المجردة معلولة  
لذات الواجب بذاته بل لها شروط عندهم **قوله** فاذا لا  
يكون صدور المعلول بالاختيار بل بالاجاب ههنا نظره هو  
لا يخلو ان ما قاله شارح الاشارات اما مذهب الفلاسفة  
او تحقيق من عند نفسه فان كان الاول فحقوله فاذا لا يكون  
صدور المعلول الاول بالاختيار بل بالاجاب ليس ضاير الاله  
عمن مذهب الفلاسفة اذ مذهبهم ان الواجب تعالى  
موجب لاختيار وان كان الثاني فما قاله سابقا من ان انقسام  
صور الخبيات الجسمانية ليس مستقرا على اصول الفلاسفة

الى اخره ليس بصاير كما لا يخفى **قوله** وهو يفرض الى ثنى كونه  
تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عند ذلك علوا كبيرا على ما  
ذكره وهو ان عدم علمه تعالى بالحوادث في الازل محال يلزم  
وجود الحوادث في علم الله تعالى اذ لا سوا ذلك كان موجبا كما  
ذكره الحكماء او مختارا كما ذكره المنكرون فلا وجه لان يبنى  
السؤال على كونه تعالى مختارا **قوله** قلت المخلص ما اشترنا  
اليه الخ لقائل ان يقول اما ان يكون الوجود العلم بالحوادث  
في الازل يستلزم المحذور او لا فان كان الاول يلزم ان لا يكون  
لحوادث معلومة في الازل احما لا وان كان الثاني فلا وجه لقوله  
قلنا المخلص ما ذكرنا اشترنا اليه ثم ان ما ذكرناه سابقا  
يعود ههنا فتذكر والجواب على الاول انا نختار الشق الاول  
وهو لزوم المحذور اى وقوع التسلسل المحال لان الحوادث  
غير متناهية سره يلزم ان يكون صورها الموجودة في علم  
الله تعالى ايضا سره لكن هذا المحذور لا يلزم على تقدير ان  
يكون الحوادث موجودة في علمه تعالى اجمالا **قوله** فلا بد ان  
يكون مسبوقا الخ لا يقال لان المسبوقية ثم لا يجوز ان يكون  
الصادر عن المختار قد يما بان يتعلق بوجوده في الازل ارادة



الواجب كما ذكره في موضعه وقد نقله في المواقف عن الأخرى  
بكون علم الله تعالى به ووجوده العلمي قديمين ولا سبق لأحدهما  
على الآخر بالزمان لأننا نقول لا حاجة لاعتبار المسبوقية الزمانيّة  
بل لزوم أحدهما المحذورين ظسواء كان المسبوقية زمانية  
أو ذاتية ولا يخفى أنه انما منع المسبوقية الزمانيّة فالذاتية لازمة  
**قوله** وإن كان ذلك الوجود عيّن علمه بالذات إلخ هذا مبني  
على أن العلم حصول الصورة أو مادّا كان عبارة عن الصورة  
الحاصلة كما هو التحقيق لا يصح أن يقال وجود الحوادث في  
علم الحوادث الموجودة وح استقام الكلام لأن المراد من الحوادث  
الموجودة في علم صورها الموجودة وهي عين العلم فإن قيل إنا  
كانت الصورة نفس العلم يصح أن يقال الصور الموجودة  
في علمه تعالى وتقديره والالزم حصول الشيء في ذاته قلنا المراد  
من العلم في قوله الموجودة في علم المعنى المصدري وهو المعرفة  
والإطلاع **قوله** وكلاهما محاسن الأولان فليطأ التسلل  
على ما هو مذكور في موضعه وأما الثاني فلأن بدلية الحوادث  
لا يمكن أن ينتهي إلى الواجب فقط والالزم قدم الحادث الذي  
صدر عن الواجب بلا واسطة ولزم من قدم هذا الحادث الذي  
يصدر

٢٢  
يصدر منه وهكذا قلزم قدم وجود الحوادث في علم الله تعالى  
ولا يكون حصولها بالاختيار **قوله** وليس له وجود آخر بحسب  
هذا العلم إلخ أي ليس للمعلوم الأول وجود آخر من حيث كونه  
معلوما للواجب حتى يصح أن يكون أحدهما قديما بالانحياز  
والآخر بالاختيار وإنما قال بحسب هذا العلم لأنه يمكن أن يكون  
له وجود آخر بحسب كونه معلوما لشيء آخر **قوله** وتكون الممكنة  
كلها موجودة في علم الله تعالى لا يخفى أن هذا لا يناسب مدعى  
المتكلمين النافين للوجود الذهني **قوله** ومعنى الأجمال كون  
العلم واحدا والعلوم متعددة اقد قرر عند أهل التحقيق و  
تبعهم الشارح العلامة رحمه الله في بعض تصانيفه أن العلم  
عين العلوم بالذات مفاير له بالاعتبار فلا وجه لكون العلم  
واحدا والعلوم متعددة لأن لكل معلوم صورة أخرى عند العالم  
فتعددت الصور بتعدد العلوم بل الحق أن يقال إن في صورة  
العلم الإجمالي الصور العلمية متعددة لكنها لها التفات واحدة  
لا يتميز بعضها عن البعض في نظر العقل بحيث يحكم على خصوص  
بعض منها دون البعض وإنما ينشأ هذا من العلم التفصيلي  
ولعلمه رحمه الله أنما حكم بوحدة العلم حذرا من التسلسل



عن تعدده الذي هو تعدد صور المعلومات عند المدرك وهذا  
مستلزم لوجود الصور الغير التناهيية بالفعل في علم الواجب  
تعالى فان قيل لعل مراده بان في العلم الاجمالي الصور المتعددة  
بحسب الزوات متحدة في الوجود وهو اى الاتحاد في الوجود  
وهو المراد باتحاد العلم قلت عباده ابن سينا في كتبه على ما  
نقل عنه شارح المطالع ان العلم الاجمالي بالشئ ان يكون  
اجزؤه موجودة حاضرة في العقل لكنه لا يكون الاجزاء ملاحظة  
منفردا بعضها عن بعض والعلم التفصيلي ان يلاحظ كل واحد  
من الاجزاء منفردا امتيزا بعضها عن بعض في الملاحظ والفهم  
من هذه العبارة ان يكون وجود الاجزاء متعدد لكن يكون لكل  
واحد التفات مخصوص بل الحكم من حيث هو كل ملتفت اليه  
**قوله** فانه لو فرض ان الامر في المثال هكذا المراد من المثال  
علم المجيب اجمالا بجواب السؤال ومن المثل له علم الله تعالى  
بالاشياء في الازل **قوله** واما على طريق الحكم القائلين بان  
علمه عين ذاته الخ لا يخفى ان مذهبهم ان علمه تعالى بذاته عين  
ذاته واما علمه بالممكنات فلم يقولوا بانه عين ذاته اذ لا معنى  
لكون علم الشخص بشئ مباين له نفس وذلك الشخص عامة

الامر انه لزوم على الحكماء الاشكال في علمه تعالى بالممكنات ولذا  
تخيروا فيه وسيجي هذا تنقته واذ لم يكن علمه بالممكنات عين  
ذاته فلا وجه لتخصيص التفريح المذكور وهو قوله فيبقى الخ  
يكون علمه تعالى عين ذاته اذ التردد المذكور ثابت سواء  
كان علمه بذاته عين ذاته او لا **قوله** فان الممكنات بحسب هذا  
الوجود هو العلم اراد ان يكون الممكنات هي علم الواجب تعالى فخرج  
كون علمه تعالى عن ذاته كما هو مذهب المتكلمين واما على مذهب  
الحكماء القائلين بانه عين ذاته لم يتسم القول بان الممكنات  
عين علم **قوله** وهي في هذا الوجود متحدة قد مر ان المعلومات  
غير موجودة عند المتكلمين بالوجود العلمي وعلى تقدير تسليم  
فلا وجه لكونها متحدة في الوجود فان قلت ما فائدة قوله  
وهي متحدة في الوجود قلت فائدة ما مر من دفع التسلسل **هذا**  
فان قلت لم نخصص الاحتمال المذكور وهو قيام الممكنات  
بذاته تعالى بمذهب المتكلمين لانهم ما ادعوا امتناع كون  
الشئ فاعلا وقابلا فيمكن ان يكون الصور العلمية المعلولة  
لذات الواجب تعالى قائمة به واما الحكماء فزعموا امتناعه  
فلم يتيسر لهم ان يقولوا ما ذكره لاجل لزوم ما فرق عنه ولذا



سأل الامام الرازي والفاضل الطوسي في شرحيهما للاشارات  
ان القول بتقرير لوازم لزوم الاول في كتابه قول بكون الشيء  
الواحد قابلا وفاعلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات  
غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولات الممكنة  
المتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى  
لا يوجد شيئا مما يباينة بذاته بل توسط الحالة فيه الى غير  
ذلك مما يخالف الظ من مذاهب الحكماء **قوله** لم يبعد  
بحق بعبده فان ما ذكره من امتناع كون شيئا واحدا فاعلا وقابلا  
لشيء آخر لازم منهما اذا القابل ليس هو وما حصل فيه ذلك  
الشيء اعم من ان يكون قائما به او لا **قوله** وذلك لان الدليل  
على قوله وهذا اقرب الى **قوله** اذ العقول من العلم الاجمالي <sup>صل</sup>  
انه ليس على الواجب بزمانه التي هي العلة عين العلم بالمعلولات  
اجمالا اذ العلم الاجمالي بالاشياء محل ويوصل الى اجزائها فلو كان  
العلم بالعلة عين العلم بالمعلول اجمالا لكان العلم بالعلة عين  
ما يفصل الى العلم بالاجزاء المعلول وليس كذلك وبذلك يفيض  
التعليل والافعال لان ذلك يفضي **قوله** المتضافين المشهور  
بين المضاف والحقيقي هو نفس النسبة كالابوة والبنوة و

٢٨  
المضاف المشهورى يقال لذات المضاف كذات الاب ويقال  
لذات المذكورة مع تقييده بالاضافة كذات الاب مع وصف  
الابوة **قوله** وحضور احدا المتباينين لا ينطوي حضور <sup>الاخر</sup>  
ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية وغيرها لا يقال هذه  
الكلية ممنوعة لم لا يجوز ان يكون الانطواء بان يكون احد  
المتباينين مستلزما للعلم بالمباين الاخر وحضور احدهما  
موجب الوجود العلمى يستلزم حضور المباين الاخر بحسبه  
لانا نقول قد مر ان الاستلزام لا يكتفى به هذا المقام والحاصل ان  
المراد بالانطواء على مقتضى قواعدهم ان يكون علمه تعالى بالممكنات  
ليس خارجا عن علمه بذاته والالزام الكثرة بل لا بد ان يكونا متحررين  
في الكيف العلمى لكن الانطواء بهذا المعنى لا يكتفى بين المتباينين  
في الوجود العيني **قوله** والمخلص لهم من ذلك اى الكلام الذى  
خلاصهم عن هذا الاعتراض وهو ما ورد على كون علمه تعالى حضورا  
ولا يخفى ان هذا الاعتراض وهو لزوم ان يكون معلوماة موجو <sup>دات</sup>  
خارجة عن ذاته تعالى حتى يمكن له العلم المحضورى بها ساقط بما  
ذكر وليس غرضه انه لما ذكر خلاصه عن الاعتراض عليهم في بحث  
علم الواجب تعالى فان الشرح العلامة قدح في هذا الكلام



قل هذا القول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صا  
 عنه بالاجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر بالاختيار  
 نفس وعبارته اشارة الى ما ذكرناه حيث قال فالمحض من  
 ذلك ان يلجأوا ولم يقل فالمخلص **قوله** والتغير بعدم العينية  
 المحل لو قيل حضور الشيء عند نفسه يستلزم عدم العينية  
 ولم يعتبر المغايرة التي هي مقتضية للمنتسبين كان الاعتراض  
 المذكور متوجه ايضا لان عدم العينية ايضا نسبة **قوله**  
 قلت عدم العينية المحل الاول ان يقال ان الواجب من حيث  
 عالم بذاته مع قيد واذا كان ذاته مع قيد معلوم كان ذاته  
 من حيث هي معلوم لان تصورا لمقيد يستلزم تصورا المطلق  
**قوله** وامتناع ترك الانحاض المحل لان الانحاض با رادته يصح له  
 تركه وان لم يتركه البته لعله بضره **قوله** فما ظنك بمن يكون  
 عمله عين ذاته ط هذه العبارة دال على انه اذا كان العالم الذي  
 عمله غير ذاته لا يمنع العلم بالضرر اختيار وهو سلم نعم لو قيل  
 اذا كان العلم الذي غير الذات مانعا بما يوجب الضرر كان العلم  
 الذي هو عين الذات مانعا ايضا بطريق الاول لصح فتأمل ثم  
 لا يخفى ان قوله فما ظنك ظن يكون عمله عين ذاته موافق لقول المحامد

لا المتكلمين لكن الدلائل المذكورة هي التي ذكرها المتكلمون  
**قوله** لان مقتضى لقدرة هو الذات المحل ان اراد ان مقتضى  
 لقدرة على جميع الممكنات هو الذات فهو مصادرة لانه  
 عين المدعى وايضا لو سلم فهذا كاف في المطلوب ولا حاجة  
 الى المقدمة الاخرى وان اراد ان ذاته مقتضية لقدرة على  
 بعضها فلا يتم المطلوب والجواب ان المراد ان ذاته تعالى  
 مقتضية للقدرة على جميع ما يصح ان يكون مقدورا فيصير  
 حاصل الدليل ان كل ممكن يصح ان يكون مقدورا وكل ما يصح  
 ان يكون مقدورا فهو تعالى قادر عليه انتهى ان كل ممكن فهو  
 تعالى قادر عليه فتأمل **قوله** ولا بد للممكن من الانتهاء الى  
 الواجب لا يلزم من انتهاء السلسلة الى الواجب وكونه فاعلا  
 مختارا ان يكون قادرا على كل ممكن اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز  
 ان تنتهي سلسلة الممكنات الى الممكنات لكن يكون قادرا على  
 المعلوم الاول فقط او على مقدرات اخرى ولا يكون قادرا  
 على بعض الممكنات بل القادر على ذلك البعض بعض اخر من  
 الممكنات لا بد لنفيه من دليل **قوله** وكونه فعلا لا يثبت  
 لشمول القدرة لك ان تقول كونه فعلا لا يثبت بان يبين



ان كل ما وقع فوقه بقدرة الله تعالى اذ لا يفي فيما ذكره  
كونه تعالى قادرا على الممكنات اذ من الجائز بحسب الاجمال  
العقلي ان يكون قادرا على كل ممكن لكن يكون وقوع بعض الممكنات  
بسبب الغير وعلى هذا يجوز ان يكون المجرى من الغير فعلى  
المحران يبين ان كل ما وقع في العالم فهو بقدرة الله تعالى  
ويمكن ان يقال ان كونه قادرا على كل ممكن مستلزم ان لا يكون  
غيره قادرا على ممكن اصلا لبرهان التامع اذ لو فرض ارادة كل  
من القادرين وجود مقدور معين بينهما فاما ان يوجد  
بكل من القدرتين او بواحد منهما والاول مح للزوم توارد  
العلتين المستقلتين على معلول واحد والثاني محال ايضا  
للزوم عجز الذي لم يقع بقدرة الممكن المقروض والعجز مناف  
للقدرة فلزم ان لا يكون ما فرضناه قادرا قادرا ولقائل ان  
يقول لم لا يجوز ان يكون كل منهما قادرا لكن وجود الفعل  
المعين من احدهما بشرط عدم ارادة القادر الاخره متلاخرنا  
ان الواجب والممكن كلاهما قادر على ايجاد شئ معين  
لكن وجوده بقدرة الممكن مشروط بعدم تعلق قدرة الواجب  
به لا يمكن ان يقع لان قدرته اقوى من قدرة الممكن فاما ان

ان يتعلق قدرة الواجب به لا يمكن ان يقع تعلق قدرة الممكن  
به لان الضعيف يعجز عن معارضة القوى <sup>تخصيص</sup> ولا بد من  
الح ميدانه كما ان نسبة القدرة الى الطرفين على السوية فنسبة  
الارادة ايضا كذلك فلا يمكن تخصيص ارادة لاحدهما وان  
فلم لا يجوز تخصيص القدرة له وانما قلنا ان نسبة الارادة الى  
الطرفين على السوية لانه يجوز تعلقها بكل منهما ووقوعه <sup>بذلك</sup>  
التعلق واما ما قبل من ان الارادة تتعلق الذات باحد الطرفين  
لا بكل من الطرفين غير محصل لانه ان اراد كما ذكرنا ان الارادة  
تقتضي ذاتها ان يتعلق بواحد معين فلا يمكن ان يتعلق <sup>بالطرف</sup>  
الاخر ولزم ايضا واما ما تعلق به الارادة ازا لا ابدا وليس كذلك  
اذ لزم من ارادة الحوادث تقدمها وان اراد انها تعلقت باحد  
الطرفين سبهما بعض الاحيان من غير تخصيص من خارج لزم  
ما ذكرنا من التخصيص في العالم فوقه بقدرة تعالى فان  
ذكر وايضا لا يلزم من كونه تعالى فاعلا بالاختيار ان يكون كل شئ  
باختياره <sup>والجواب عن الاول</sup> ان الامر قد ينفذ عن الارادة  
الح فيه نظرا فان مراد المعتزلة من الامر هو حقيقة التي هي  
الطلب القائم بذات الطالب لا صيغة الامر ولا يخفى ان في الصورة



المذكورة لا يكون الطلب النفس حاصلًا وإنما حصل مجرد صيغة  
الامر من السيد لأن السيد يطلب عدم فعل العبد وهذا  
الدليل المذكور في المرافف وغيره فيرد هذا الاعتراض عليهم  
اذا قد يتضمن مصلح فيه انه اذا كان في خلق الكفر والمعاصي  
مصلح وخلقها والمصلح المرتبة عليها لا يحصل الا مع اتقان  
العبد بها فيكون الانصاف ايضا مستغنا المصلح ايضا فيجب  
ان يكون الانصاف بها خلقها **قوله** لا حسن ولا قبح عقليين  
عندنا لم يذكر في الكتب هذا الكلام في المقام ولا يظهر في  
هذا المقام فان كلام المعتزلة ان الكفر ان كان مراد الوجوب  
الرضا به لكنه ليس كذلك لان الرضا بالكفر كفر فالذي يتجه  
على هذا الدليل يمنع ان الرضا بما يريد الله تعالى واجب  
ثم ان الحسن والقبح العقليان المنفيان عن ذاتها ترتب  
الثواب والعقاب واما كون العقل حسبا فيكون كونه كالا  
كونه قبيحا بمعنى كونه نقصا فهو ما يحكم العقل به كما هو موضح  
به في الكتب وادعى المعتزلة ان الكفر قبيح بهذا المعنى وكذا الرضا  
به كما ذكره من نفي الحسن والقبح العقليين بالمعنى الذي ذكرناه  
اولا لا يرد زعمهم واما قوله يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد

فلا

فلا يرد زعم المعتزلة اذ زعمهم انه تعالى لا يشاء الكفر والمعاصي  
ولا يريد هما **قوله** ولا شك انه لو علم الكفار الخ فيه ان على  
العبد ان يفعل امر السيد سواء كان رضى به في الواقع او لا  
فبق العذر للسيد ولا يضره رضاه بعدم امتثال العبد  
نعم لو علم العبد ان السيد لا يرضى بالفعل ولا يريد الاستئذان  
فيبعد ان يحمل موافقة السيد طاعة ومخالفة معصية  
وح نقول الطاعة موافقة الامر ما لم يعلم في حال العزم  
على الفعل قبل حصوله اذ الامر يريد خلافه ولا يخفى ان العبد  
لا يعلم ما اراده الرب تعالى منه الا بعد صدور الفعل منه وح  
لم يتحقق ان مخالفة العبد لامر الله تعالى مع عدم ارادته تعالى  
ليس بطاعة لما ذكرناه ولا بد من المحذور المذكور الذي يحكى في  
صورة مخالفة العبد او السيد مع علمه برضى السيد **قوله**  
**قوله** ويمكن ان يقال الخ فائدة هذا الكلام ان الامر معينين  
الامر التكويني الذي هو الارادة والامر التدويني الذي ورد  
في الشريعة على المكلفين والمعتزلة اشتبه عليهم فتخلوا  
الارادة هي الامر بالمعنى الثاني ولنا يقولون تارة ان السرور  
والمعاصي ليست بما سورة فلا تكون مرادة وتارة اخرى

امره

بفئة



ان الطاعة تحصيل مراد المطاع والحال ان الطاعة تحصيل <sup>ما مره</sup>  
التدوين <sup>نزل</sup> لانه خلاف النصوص وان قيل النصوص  
المذكورة على ما ذكره في شرح المواقف ان الانبياء عليهم  
الصلاة والسلام يقولون انه تعالى امر بكذا وامر بكذا ولا يخفى  
ان هذه النصوص لم يدل على ثبوت صفة قائمة به تعالى انه  
محتمل ان يكون الامور المذكورة الفاظا صادرة عنه تعالى  
قلنا صدور الفاظ الامر انتهى بوجوب قيام طلب قائم  
بذات الطلب اذا كان عن حقيقة وهذا الطلب هو صفة  
الكلام بقرينة الاشكال في الاخبار فانه لا يظهر انها توجب  
صفة قائمة بالمخبر عن العلم بما اخبر به لكن الكلام عندهم  
غير العلم وسيجي هذا الكلام في الموضع الذي سيجق الشارح  
العلامة رحمه الله تعالى الكلام فيه <sup>قوله</sup> صفة زائدة على  
العلم والارادة قال صاحب المواقف ذهب الحكماء الى  
ان حياة تعالى عبارة عن كونه تعالى يجمع ان يعلم ويقدر وقال  
الجمهور منا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم و  
القدرة ولا يخفى ان قول الشارح العلامة رحمه الله اولان  
الحياة عندنا صحة صفة العلم والارادة لا يوافق قول الاشاعرة

ثم ان قوله وهي عندنا الخ يخالف لما ذكره اول <sup>قوله</sup> للدلائل  
السمعية فقد ورد في الآيات والاحاديث انه تعالى سميع  
بصيرة ولا ياعت على التاويل فيحمل على المعنى الحقيقي ونحن  
وان لم نقدر على تعريف حقيقة هاتين الصفتين لله تعالى  
لكن معرفتها اجمالا ان الله تعالى ادرك المسموعات والمبصرات  
مخوادر اكل اظهر من ادراكهما بطريق العلم الذي هو الصفة  
الازلية لمن علم زيدا بحقيقته او بصفته ثم رآه فانه يحصل  
في هذه الحالة ادراك لم يكن قبل وان علمه وهكذا في السمع فالسمع  
والبصر صفتان توجبان ادراك المبصر والمسموع هذا  
المخبر من الادراك الظاهر الذي بالالتين وهو في غير العلم <sup>ههنا</sup>  
كلام لا يليق بهذا المختصر <sup>قوله</sup> فلا شبه له ط العبارة ان  
نفي التشبه والندو المثل والشريك متفرع على نفي النقص  
فيعلم منه ان وجود المثل والندو نقص لكن الشارح العلامة  
ينقل عن بعض المصنفين ان افراد الواجب اول بالنسبة اليه  
من كونه متشارك لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب  
الكمال فلا يكون له مشارك ثم قال وانت انه كلام خطابي  
بل شعري <sup>قوله</sup> النداء المخالف في القوة المراد من المخالف <sup>يكون</sup>



فله مخالف لفعل آخر وسافر له قال صاحب الكشاف  
 للمثل<sup>٢</sup> والند لا يقال إلا لمخالف المنادى أى المعادى وعلى هذا  
 الحاجة إلى قوله في القوة إلا أن يراد بالمخالف في القوة قوة المخالفة  
**قوله** وإن كان من لوازم الماهية مع الخصوصية لا يمتنع  
 عليه أنه لا يلزم ترك الواجب لم لا يجوز أن يكون الماهية لا يقتضي  
 مع ذاتها وجوبا ولا امكانا وإنما مقتضى الذات بشرط  
 انضمام الخصوصية مع كون الخصوصية خارجة فلا يلزم  
 التركيب نعم لقائل أن يقول مقتضى تلك الخصوصية  
 المقتضية للوجوب فإن كان نفص الماهية لزم أن لا يستقل  
 تلك الخصوصية فلا يكون للواجب مثل وإن كان شيئا آخر  
 لزم أن يكون وجوب الماهية من غيرها فيلزم أن يكون وجود  
 الواجب من غيره لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد تعالى الله عن  
 ذلك علوا كبيرا **قوله** وأما الثاني والثالث في توضيحه  
 أن معلوله مجموع الواجبين لا يكون إلا بمعلوليها أحدهما إذ  
 على التقدير الثاني وهو أن يكون الفاعل للمجموع أحد الجزئين يكون  
 هذا الجزء فاعلا للجزء الآخر فلا يكون الجزء الآخر واجبا وعلى  
 التقدير الثالث وهو أن يكون الفاعل شيئا آخر خارجا يجب

أن يكون هذا ليس فاعلا لأحد الجزئين إذ لو لم فاعلا لشيء  
 منهما لا يبقى لفاعلية المجموع مع أنه لو كان كل جزء حاصلا  
 من غير أن يكون للشيء الخارج مدخل فيه لكان المجموع أيضا  
 كذلك إذ المجموع عين الأجزاء وإذا كان أحد الجزئين معلولا  
 للآخر الخارج لم يكن واجبا وهو خلاف المفروض **قوله**  
 فتأمل يمكن أن يكون إشارة إلى منع أنه لو تعدد الواجب  
 لكان مجموعهما ممكنا لأن المجموع عين الجزئين والجزآن  
 واجبان **قوله** في بيانه هو ممكن لا حاجة إلى الجزآن قلنا إن  
 أراد باحتياجه في نفس الحقيقة إليه فسلم لكن لا ينافي الوجوب  
 إذ الواجب ما لا يحتاج في وجوده إلى الغير ولقائل أن يقول  
 وجود المجموع عبارة عن مجموع وجود الجزئين فلا يخفى أن هذا  
 المجموع محتاج إلى جزئه الذي هو واحد من الوجودين فيصدق  
 أن المجموع محتاج في وجوده إلى الجزء فلا يكون واجبا إذ الوجوب  
 ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره ويمكن أن يكون وجهه أن  
 يقال لا ثم أن المجموع من حيث هو موجود حتى يكون له علة  
 وبمعنى الترديد المذكور وههنا انحاء فليتأمل **قوله**  
 وفي محنتنا هذا ليس المؤثر لا تعلق الإرادة والقدرة ولا ينص

مجموع



الزيادة والنقصان في شئ منها هذه المقدمة لا تخلو عن خفاء  
اذ لقائل ان يقول جاز توجه شخص الى شئ والتفاته اليه مختلفا  
بالشدة والضعف اذ يجوز ان يكون توجهه اليه والتفاته  
مخوضين في زمانا ثم قويا فلم لا يجوز ان يكون تعلق  
ارادته به مختلفا في الازمان فيكون ضعيفا في زمان وقويا  
في آخر **قوله** فقد دل عليه الدلائل السميعة لا يمكن ان  
يقال اذا ثبت حصر الوجوب والخالقية في واحد ثبت  
حصرا لعبودية فيه اذ العقل السليم لا يجوز عبادة المخلوق  
مع امكان عبادة الخالق فانه انتقال من الامر الذي في غاية  
الكمال الى ما هو ناقص جدا بالنسبة الى الاول وهذا ياباه  
الفطرة السليمة **قوله** قال انعبدون ما تحتون الآية  
فيه انه رده عن عبادة الاصنام ولا يفهم منه الرد عن عبادة  
الغير مطلقا ويمكن ان يقال ان في قوله تعالى والله خلقكم  
ما تفعلون على ان علة العبادة للخلق ولا خالق الا الله فيفهم  
منه ان العبادة لا تكون الا لله تعالى والوضح الاستدلال  
بالاجرة الاخرى الدالة صريحا على النهي عن عبادة غير الله تعالى  
مطلقا كما قال تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام ان

الحكم الا الله امران لا يعبد والاياه **قوله** لكونهما من  
خواص الجسم والجسمانيات يعني ان الحيز والامكان من خواص <sup>جزء</sup>  
الجسم كالجسمانيات وما حل فيه او يكون جزؤه مكن فيستحيل  
كونه تعالى جسما او جسمانيا بالدليل الذي سيجي وهو ان الجسم  
مركب محتاج الى الجزء فلا يكون واجبا وفيه تحت سيجي ايضا  
في موضعه انشاء الله تعالى **قوله** عن المكان والحيز اعلم ان  
المكان هو الفراغ الموهوم والحيز هو الذي شغله الجسم وهو  
مذهب المتكلمين والسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح  
الظن من المحوى وهو مذهب المشايين او البعد المجرى الذي  
تداخله الجسم وهو مذهب افلاطون واما الحيز ففي عبارة  
ابن سينا ما يدل صريحا بانه غير المكان لانه قال وكل جسم <sup>فله</sup>  
حيزا ما كان واسما شح ترتيب وهذا لان مذهب ان المكان  
هو السطح المذكور فلا يمكن ان يكون لكل جسم مكان والالزم  
وجود الاجسام الغير المتناهية لكن لا بد لكل جسم من حيز  
فيجب ان يكون الحيز اعم من المكان واما المتكلمون فلا ضرور  
داعية لهم الى الفرق فلهذا لم يفرقوا بين الحيز والممكن  
بالعموم والخصوص بل حكموا بان كل متحيز ممكن **قوله** ولا بطريق



حلول الصفة في الموصوف لك ان تقول للحلول قسم ثالث  
اثبتة الحكماء وهو حلول الصورة في الهيول وليس هذا الحال  
محتاجا في الوجود الى المحل عندهم بل الامر بالعكس اذ هم يقولون  
الصورة علة الهيولى انا احتياج الصورة اليه لاني لا احتياج  
بل في صفة من الصفات كالحلول وح فلما قلنا ان يقول الاحتياج  
المنا في الوجوب هو الاحتياج في الوجود وغيره من الصفات  
فان بعض صفاته وهو الصفات الاضافية محتاج الى الغير  
ولا بد ان يدعى **وجوب** الوجود يقتضي الاستغناء عن المحل  
بحكم براهة الفطرة السليمة **جبرئيل** بصورة دحية  
الكلبي تخصيص صورة بصورة دحية ما استفيد من كلام  
الشيخ الكامل صاحب الفتوحات حيث قال لم ينزل جبرئيل  
ينزل على النبي عليهما السلام في صورة دحية وكان اهل اهل  
زمانه فيقال له بلسان الحال يا محمد ما بيني وبينك الا صورة  
الحسن والجمال فان جبرئيل كان بينه وبين الله تعالى وكان  
من حال دحية انه لما ورد الى المدينة وخرج اليه الناس رجالا  
ونساء فمارة حامل الا التففت ما في بطنها لما ادركت في نفسها  
من حسن صورة **قوله** وانت تعلم ان الظهور غير الحلول

٤٥  
ظهور شيء بصفة جسماني ليست صورة حقيقة يكون  
بحريقتين احدهما ان يظهر في نظر الشخص تلك الصورة الجسمانية  
وان كان ذلك الشيء منفصلا خارجا عنه غير متصل بها  
وهذا يمكن ان يكون للجسد والجسم فظهور جبرئيل بصورة  
دحية صحيح بهذا الطريق على مذهب الحكماء القائلين  
بانه مجرد على مذهب المتكلمين القائلين بانه جسم لطيف  
والثاني ان تخلع ذلك الشيء صورته التي هو عليها حقيقة  
ويلبس صورة اخرى بان يعرض كل من تلك الصورتين لجسم  
ذلك الشيء فان الجسم اللطيف يتشكل باشكل مختلفة مع بقاء  
شخصه بعينه كما في قطع من الماء فانه يتشكل باشكل مختلفة  
باختلاف اشكال الظروف وهذا مختص بطريق المتكلمين **قوله**  
بان يتصف دايما الخ فان قيل وان اتصف دايما بصفة كال  
يكون زوال الصفة السابقة التي هي كاله فلا بد ان يكون  
موجبا للنقص اذ كون الصفة الحالية كالا لا يستلزم ان لا يكون  
زوال الصفة الماضية موجبا للنقص قلت لم لا يجوز ان يكون  
كالية كل صفة مشترطا بزمان بان يكون كالية هذه الصفة  
لا يكون الا في زمان معين فاذا انقضى ذلك الزمان وحصل



زمان اخر لا تكون تلك الصفة كالابل زوالها وحصول صفة اخرى  
يكون كالا **قوله** فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ان كان نقول  
لم لا يجوز ان تكون الذات مقتضية لوجود صفة من الازل الى  
زمان معين فاذا انتهت الى ذلك الزمان صار معدوما لعدم  
لعلة الذي هو اقتضاء الذات فان قيل لانتهاء الزمان  
المذكور حادث فيفتقر الى علة حادثة وتسلسل قلنا لا لزوم  
مستتر لان الانتهاء الى الزمان متحقق في نفس الامر مع ان  
لقائل ان يقول لان ان الانتهاء المذكور حادث اذا الحادث  
ما يصير موجودا بعد ما كان معدوما وليس لانتهاء الزمان  
المذكور ولا الزمان نفسه موجودا بل هما امران اعتباريان  
عند المحققين فتأمل **قوله** فاز مثل ايجاد العالم وحالته  
زيد ليس نقصا في حقه خفاء اذ ايجاد العالم ونشر الفيض  
والرحمة العامة على المخلوقات واظهار الصفات الكالبية  
ولا يخفى ان نشر الفيض والرحمة جود وكال فكيف مثل هذا  
الجود الذي عم ساير المخلوقات وقوله بل قد عي ان الخلو عنهما  
في الازل كالحال لا يدفع ما ذكرنا اذ ازلية وان لم يكن كالا  
لكن الخلو عنهما في الازمنة التي قبل حصولهما يكون نقصا

ولا تجرى العلة المذكورة في نفي ازليةهما ويمكن ان يقال لم لا  
يجوز ان يكون ايجاد العالم في الزمان الذي وقع ايجاد هـ  
كالا ولا يكون وجوده قبل ذلك لا يكون كذلك وان خفي علينا وجهه  
اذ لا يلزم عدم ظهور شئ عنده مطلقا **قوله** ليس بشئ  
لان ازلية الامكان ان يكون الشئ في الازل متصفا بانه يمكن  
وجوده في زمان من الازمنة وهذا لا يستلزم امكان الازلية  
التي هي وجوده في الازل **قوله** واما الساب مما كان مثل سلب  
الجسمية له فاما ما هو ليس مثل سلب الجسمية فلا بد  
ان يكون سلب الصفة الاضافية فهو في حكمها من عدم كونه  
نقصا مثل اتصافه تعالى بسلب حادث كسلب خالفته  
لزيد اذ يجوز ان لا يكون بقاء وجوده في ذلك الزمان كالا  
لان المتحدين الخ ان قيل سيرورة الشئ بنفسه شيئا اخر  
من غير زوال شئ وهو المعنى الاول مستلزم لبقاء المتحدين  
كلاهما فلا محتمل الاحتمالين الاخرين قلنا المعنى الاول هو ان  
يصير شئ شيئا اخر من غير زوال شئ عنه وهذا محتمل و  
ان يزول الاول نفسه وان يبقى فلذا اجري الاحتمالات الثلاثة  
نعم يرد ان المدعى بديهي لا يحتاج الى الدليل المذكور والظ



انه بديهي والمذكور في صورة الدليل تنبيه **قوله** لان احدها  
ان لم يكن حالاً في الخارج يلزم ان لا يتحقق من بدن الانسان  
والنفس المجرد حقيقة واحدة من الحقيقة الانسانية الا  
ان يلزم ويقال ان الحقيقة الانسانية عند من قال **بجرد النفس**  
هي النفس الناطقة **قوله** لاستغناء الواجب واستناع حلول  
الستغنى فيه ما مر من ان الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى  
الغير واما الاحتياج في صفة من الصفات الاعتبارية  
كالحوادث فلما نل ان يقول الوجوب لا يستلزم نفيه الا ان يدعى  
الذاهية في هذه الدعوى وقد مر **قوله** لان الجسم مركب يحتاج  
الح فيه ان هذا انما يستقيم على مذهب المشائين الذين يقولون  
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وعلى مذهب المتكلمين  
الذين يقولون بانه مركب من الجواهر المفردة واما على مذهب  
الاشراقيين القائلين بان الجسم هو الجوهر المتفصل الواحد  
وليس فيه تركيب لامن الهيولى والصورة ولا من اجزائه  
يتجوز فلا يلزم الجزاء فكيف يلزم الاحتياج اليه ويمكن دفعه  
بطريق آخر وهو ان يقال هذا الجوهر المنفصل الممتد لا بد ان  
للقسمة يكون قابلاً للنسبة فاذا قسم لزم زوال المنفصل وهو من

للاوجوب فان قيل لم لا يجوز ان يتمتع انقسامه بالفعل وان  
انقسم بالوهم او بالفرض لا نناقول قبول القسمة الوهمية  
كان الفرض لا نناقول اذا انقسم في الوهم فاحد الجزئين  
ان كان حقيقة واجبة وجب وجودها بالفعل في الخارج  
فكيف يكون بالقوة وان كانت حقيقة ممكنة فهو ايضا  
محال لان الحدس الصائب يحكم بان كل متصل واحد لا بد  
ان يكون كل جزء مفروض فيه يكون حقيقة حقيقة الكل  
والا لم يحصل الايصال الواحد لكن حقيقة الكل واجبة **حقيقة**  
الجزء ايضا واجبة فاما لتعرف **قوله** بخلاف المصريحين  
بالجسمية هذا صريح في تكفير المصريحين بالجسمية و  
هذا خلاف ما في المواقف فانه نقل الوجوه التي كثرها المحسنة  
ورد جميعها **قوله** ولا يخفى ان ليس في هذا القدر عايله  
اصلاً اذ لا يلزم كونه تعالى في جهة الفوق بل لعل تخصيص  
جهة الفوق به لمناسبة بين الفوقية المكانية التي هي  
لجهة الفوقية وبين الفوقية الشريفة التي هي كونه  
اشرف واعلى من كل شيء **قوله** وصرح بكونه جهة الله  
يمكن ان يكون منشأ شبهة هذا القائل الامر العقلي



والامر النقل اما الاول فلانه يحصل الوهم من توجه  
الشخص الى جهة من الجهات ودعائه وطلبه من الله تعالى  
شيئا ان يكون الله تعالى في تلك الجهة كما هو المعتاد من ان  
من يطلب شيئا من شخص يتوجه الى جهة هو واما الثاني  
فمثل قوله تعالى اينما تكونوا فثم وجه الله **تعالى** كما ذكره علماء  
العربية في مثل قوله تعالى الصبي يقاوم الاسد لانه لا يشاء التعجب  
الح فالتمثال الاول بمنى تعجب مقاوم الصبي الاسد وليس  
الغرض الاخبار عن التعجب بل المعنى انشاء ذلك والتمثال الثاني  
معناه التحزن لو ضعي انثى اذ ليس الغرض من الاول الاخبار  
بمقاومة الصبي الاسد اذ الكلام في من يرى تلك المقاومة  
فبقول لذي راها ايضا وليس الغرض من الثاني الاخبار بوضع  
الانثى لان الرب عالم به فان قيل الرب تعالى عالم بالتحزن  
الحاصل لامريم بوضعها فافائدة هذا القول قلنا لعل  
مرادها من اظهار التحزن طلب فضل الله تعالى جبر الفوت  
مطلوبه من جعل ولده محررا او اظهار رجاء ان يقبل  
الله نذرهما في حق مريم بان يجعل التحزير وسدنة بيت المقدس  
وقد قبلها كما قال تعالى فتقبلها ربهما بقبول حسن وعلى

هذا فالمراد من آيات الوعيد كقوله تعالى ومن يعمل سوءا  
يجزيه انشاء التهديد لمن انشاء الجزاء بالسوء وسيجيء انه  
يمكن حل آيات الوعيد على ان فاعل الائم يستحق جهنم لا  
انه يدخل فيها بالفعل كما قال بعضهم في تفسير قوله تعالى  
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها لكن لا يلزم  
ان يدخل فيها ولا ان **تخلد قوله** وهو هو الشاهد انما  
يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع او الانطباع  
فيه نظرا ذم مذهب الكبار المحققين ان الرواية ليس برأى  
من الطريقين بل ابصار المرئي محض وذا في مقابل البصر  
والكتب مثبوتة بالشبه الواردة على كلام مذهبى اصحاب  
الانطباع وخروج الشعاع ولا يليق ايرادها بهذا الموضع  
ومن صرح برد المذهبين المذكورين صاحب الاشراق  
وجزم بأن الابصار انما تكون باضافة اشراقية بين الراى  
والمرئى وليس الرواية بانطباع صورة المرئى في الحدقه  
ولا خروج مخروط الشعاع كما ذهب اليه اصحاب المذهبين  
**قوله** اذ في قدرة الله تعالى الخ يريد انه كما ان المذكور في  
قدرته تعالى في قدرته ايضا ان يرى الشئ بالبصر من



غير حاجة الى فتحه لكن اول كلامه رحمه الله دال على ان  
الادراك البصري لا يحصل بدون فتح البصر فبالاولى ان  
يقال ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشف بليغ  
جسم ما يحصل بفتح البصر وهو انما يحصل في الدنيا بشروط  
منها فتح البصر وانما كان اولى لان عبارة رحمه الله دلت  
على ان الابصار هو انما يكون بفتح البصر ويؤيد ما ذكرنا ما  
سيجي من انه تجوز الابصار بدون الشرايط المذكورة في هذه  
النشأة **قوله** كاعى الصين يرى بقه اندلس والصين بلاد  
في اقصى المشرق والاندلس في اقصى المغرب **قوله** اذا الغرض  
من النبوة هداية الخلق الى العقايد الحقه لك ان تقول الهداية  
الى العقايد الحقه لا يستلزم عدم الجهل المذكور اذ تجوز ان  
يهدى الى ما علم من العقايد الحقه وهي التي العلم بها ضروري  
واما ما لم يعلم فيسكت عنه ويتوقف فيه الى ان يعلم ثم انه  
لم لا تجوز ان لا يعلم بعض صفات الواجب ثم يظهر له ولعل طلب  
الرؤية من هذا القبيل والاولى ان يقال هذا محال للقول بطلب  
موسى عليه السلام ما لا تجوز على الله تعالى فان مثل خد  
او خسارة لا ينبغي للعاقل فضلا عن بنى من الانبياء فضلا عن

موسى العظيم والحاصل انه وان جوز جهل بنى من الانبياء  
عليهم السلام بشئ من صفات الله تعالى لكن لا تجوز طلبه  
من الله تعالى ما لا تجوز عليه لما قلنا **قوله** وهو امر ممكن في  
نفسه فيه ان استقراره في الجملة امر ممكن في نفسه واما استقراره  
عند تجلى الرب سبحانه وتعالى له فلا تخلو عن خفاء والمراد بقوله  
فان استقر مكانه انه ان استقر في مكان عند تجلى الرب له  
بقريئة قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا **قوله** هو  
المتعلق الاول للرؤية ليس المراد من المتعلق الاول للرؤية ما  
يكون مرئيا اوليا وبالذات اذ لا يخفى ان المرئى بالذات ليس الوجود  
اذا هو امر عقلي اعتباري ليس محسوس وانما المحسوس هو  
الموجود بل المراد منه ما يكون سببا مستلزما للصلاحيية  
الرؤية وح يرد انه اذا اريد بمتعلق الرؤية اول ما ذكرناه فلما قل  
ان يقول لم لا تجوز ان يكون هذا الامكان والحدوث اذ يلزم  
من كونهما معدومين ان لا يكون علة الرؤية نعم يلزم كونهما  
غير مرئيين ولا يخفى ان الوجود ايضا كذلك **قوله** والاولان  
عدميان لانه ان اراد انهما معدومان في الخارج فسلم لكن الوجود  
ايضا كذلك وان اراد انهما عدميان بمعنى ان العدم جزء مفهوما



فممنوع اذ الحدوث مسبوبة الوجود بالعدم والامكان  
استواء الطرفين وهما وجوديان ليس السلب جزء مفهوما  
وهذا التأويل غاية البعد بل يقول لوجه له اذا نظر الى  
الدليل التي ذكرت على هذا الدعوى **قوله** اقام هذا الدليل على  
الزام المخالفين اى اقام هذا الدليل على امكان الروية الزاما  
للمخالفين المنكرين للروية لانهم لما قالوا باشتراك الوجود  
وثبت ان علة الروية الوجود وهو مشترك عندهم لزم عليهم  
ان يسلموا امكان الروية فيكون هذا الدليل الزايبا لا يبرهاينا  
**قوله** وقد ثبت رويته في الاخرة بالكتاب والسنة ان قيل  
الدليل الدالة على وقوع الروية في الاخرة دالة على جوازها  
ايضا فلم ذكر ولا الدليل على الجواز ثم على الوقوع ولم يقتصر على  
ذكر الوقوع قلنا لان المخالفين خالفوا في الامرين اعنى الجواز  
والوقوع فالمناسب لدفعهم المبالغة بان يثبت اولا الجواز  
ثم الوقوع ثم ان الدليل الدالة على الجواز مؤيدات لبيان الوقوع  
ومقدمات له وايضا لما كان وقوع الروية امرا مستبعدا  
في الخواطر غاية الاستبعاد بل بعضهم على الاستحالة ناسبا  
يستقل باثباته بالتدرج بان يبين امكانها اولا كما هو شأن

المعلمين في تعليم صغاب الامور ومشكلاتها **قوله** هكذا قيل  
وفيه تامل لعل وجهه انه لم لا يجوز ان يكون معناه انظروا  
الينا فحذف الجار واوصل الفعل بل نقول نقل العلامة <sup>زاني</sup> التفتا  
في حاشية الكشاف عن اساس انه يجوز ان يقال نظرت اليه  
ونظرته من غير تقدير الحرف وقد فسره به بعضهم فان نظر  
الكامل الى الناقص مما يوجب تكميله واستفاضته من الكامل  
وهذا امر مقرر عند ارباب القلوب واصحاب الغيوب  
**قوله** لانه لو امتنع الروية لربكن فيه تدح الخ فيه نظران  
استناع الروية دال على انه تعالى ليس من جنس العالمين بل هو  
حقيقة اخرى مخالفة لهما غاية المخالفة ولما كان تعالى متفرا  
بهذه الصفة مع اشتراك جميع الممكنات في صحة الروية صار  
هذا دليلا على انه ليس ممكنا من الممكنات بل واجب وجوده  
تعالى **قوله** وكل كائن مراده لا يقال قوله وما لم يشأ لم يكن  
ليس كليا صريحا اذ ليس فيه سور الكلية فلا ينفكس بعكس  
النقيض الى كل كائن فهو مراده لانا نقول لفظ ما وضع للعموم  
كما هو مذكور في موضعه فالاصل ان يبنى على وضعه ولا يبعد  
عنه اذ لا باعث عليه وهذا كما المستغنى عنه اذ علم سابقا



واما ما سبق ان الكل مخلقه تعالى فلما سبق من انه لا خالق سواه  
واما انه بارادته تعالى فلما مر من انه تعالى مرید للکائنات  
هذا ايضا معلوم ما سبق ما عدم احتياجه في الذات فظ لانه  
ينافي الوجوب واما عدم احتياجه في الصفات اي صفاته  
الحقيقية فلانه قد مر ان الواجب تعالى مترد عن جميع صفات  
التقص ولا يخفى ان الاحتياج الى الغير نقص فانه قد مر  
لا يخفى ان هذا دليل على ان الكفر والمعاصي مخلقه وارادته  
ولعل تاخير هذا سهر عن الناسخ **في** هذا ايضا قد مر اي  
في الشرح **في** لقوله تعالى له الحكم لا يقال لا يلزم مما ذكرنا  
ان له الحكم في الجملة ولا يلزم الاختصاص لانا نقول هذا مردود  
من وجهين احدهما ان تقديم الخبر وهو الجار والمجرور يفيد  
الاختصاص كما نقرر في المعاني الثاني يفيد ان له تعالى الحكم  
وتخصيص بعض الاحكام دون بعض ترجيح من غير مرجح  
فيجب حمله على جميع الاحكام فيكون اللام للاستغراق فتأمل  
**في** مثل قوله ان علينا حسابهم كون ظاهره والاعلى جواز  
التركح بل لا يبعد ان يدعى خلافه **في** اي حرمت الظلم على  
نفسه يدل على انه ممكن صدور الظلم لكنه تعالى قرر على نفسه

عدم وقوعه اذ لو لم يكن لم يكن لحرمت **في** **في** الاول  
بطالح لانه تعالى المالك على الاطلاق لقائل ان يقول انه تعالى  
يعلم في الازل وجود كل حادث في وقت معين فيقال لو لم يوجد  
كل حادث في وقته لزم انقلاب العلم جهلا تعالى عن ذلك  
اذ هو صفة يستحق الزم ويقال ان ترك ايجاد مخل بالحق  
لان الحكمة تستلزم ان تكون الافعال على ما ينبغي لكن ترك  
المعلوم حتى يصير العلم جهلا ليس كذلك واما كونه تعالى  
للمالك على الاطلاق وينصرف في ملكه كيف يشاء فلا يشاء  
ما ذكرنا لان المالك على الاطلاق من لامالك غيره تعالى  
والامر كذلك وان وجب ايجاد كل حادث في وقته وكذا قوله  
وله التصرف في ملكه كيف يشاء اذ لا يلزم منه ان يشاء  
ما هو خلاف علمه بل يشاء الاشياء ويريد لها على وفق  
ما سبق عليه العلم الازلي واما قوله على ان الزام رعاية  
الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل فيه  
انا الله تعالى الحكيم الكامل غاية الجمال وصدور الفعل  
المخالي عن الحكمة مطلقا نقص يجب نزهة تعالى منه كما مضى  
وعدم كونه تعالى مسؤولا عبارة عن ان ليس لاحد ان يسأل



الله تعالى عن حكمته والاعتراض عليه وهو لا ينافي ما ذكرنا  
فلذا قوله وكذا الثالث الخ لانا نختار الشئ الاول من التزديد  
المذكور وهو انه يمتنع صدور خلافة عنه تعالى ولائم انه ينافي <sup>جواز</sup>  
الترك لان مع جواز الترك انه جائز بالنظر الى ذاته مع قطع  
النظر عن الله تعالى قدر على نفسه ان يفعل ولا يتركه لكن  
امتناع الترك بالنظر الى التقدير المذكور وان اريد بجواز الترك  
الواقع في التعريف جواز الترك في نفس الامر فنقول هذا لا  
يجمع مع تقرير الله تعالى على نفسه وفي هذا الوضع زيادة  
بسط ذكرناه في الجواشي التي كتبناها على شرح المواقف  
فلنبطل منها **قوله** ومراد الفرقة الاولى بالاصح الخ  
لعل مرادهم من الاصح في الحكمة والتدبير ان يكون ايقاع  
الشئ بطريق كان التدبير فيه اقوى والحكمة فيه ابين  
**قوله** والقيح العقلي منتف لا يخفى ان انتفاء القبح العقلي  
هو ان حكم العقل بترتب العقاب على شئ في الآخرة و  
اما القبح العقلي بمعنى حكم العقل السليم بقبح شئ وعدم  
ملائمته فغير مشتق الا ان يدعى ان القبح العقلي محذور المعنى  
ايضا منتف في حقه تعالى والاولى ان يقال في ابطال الدليل

المذكور ان لا يتصور الظلم في حقه تعالى لانه مالك الامور  
جميعها في الدنيا والآخرة وتصرف المالك الحقيقي في ملكه  
كيف يشاء لا يكون ظلما واسا انصاف العباد بالظلم فلكونهم  
ليسوا بمالك لشيء في الحقيقة **قوله** كيف وهما من الممكنات  
الخ فيه انه استدلال بالامكان على نفي الاستحالة ومن زعم انه  
محال فهو يبيح الامكان في نفي الاستحالة واثبات الامكان في  
مرتبة واحدة والاستدلال باحدهما على الآخر لا مجدي **قوله**  
وان الغرض منها الخ واذا كان كذلك اى كانت انشاء لم يتصف  
بالكذب لانه من صفات الاخبار **قوله** بل الوجوب والحرمة  
الخ لعل غرضهم من وجوب العقاب امتناع عدم حدوره  
وهذا اعم من ان يكون مع القدرة اولا والجواب انهم لا يقولون  
بالانجباب الذاتي بل يقولون كل ما صدر عن الله فهو بالقدرة  
**قوله** فيشكل التفتي عن لزوم التبدل لا يقال يمكن التفتي  
بان يقال المراد من القول ما في علم الله من عدم تبدل القول  
لديه تعالى عدم تغير ما في علم المحيط بالكائنات لكن التفتي  
بهذا الطريق لا يخفى عن اشكال لان عمله على الغير المذكور بعيد لانا  
نقول الايات الوعيدية لا بد ان تكون لها معنى فان كان معناها



ما هو الظاهر منها لزم تبدل ما في العلم وهو مح والافلا بد ان يكون  
معناها واحدا مما ذكره الشارح رحمه الله اذ لا يظهر معنى اخر  
ومزاد على المعنى الاخر فعليه البيان **قوله** لان الحسن والقبح  
العقليين منتقيان فيه اذ الحسن والقبح العقليين  
المنتقيين ما حكم العقل بترتيب الثواب وترتيب العقاب  
واما الحسن والقبح العقليان يعني ان العقل السليم يستحسن  
ويستقبحه فان اراد بقوله منتقيان انهما ينتقيان عن فعل  
الواجب تعالى نعم القبح العقلي منتف ولاكن جعله دليلا  
لنفي صدور الشئ منه في حكم المصادرة على المطلق لان عدم صدور  
القبح منه تعالى وان لا يقصف فعله بالقبح في مرتبة واحدة  
من الظهور والخفاء **قوله** والله تعالى اجل من ان يفعل عن شئ  
ان يشكل شئ ان اريد باستحالة انفعاله تعالى عز شئ استحال  
انفعاله عن امر موجود بحيث يكون ذلك الانفعال موجبا  
لوجود صفة فيه تعالى اوز والها عنه تعالى فهو مسلم  
ولكن كون فعله تعالى معللا بالعرض لا يستلزم ذلك وان  
اريد انه لا يحصل له تعالى بسبب تغير الغير لا من حيث صفاته  
الحقيقية ولا صفاته الاضافية فهو مح لم لا يجوز ان يكون

غرضه من الفعل الوصف الاضافي الحاصل له تعالى بسبب ايجاء  
شئ **قوله** لزم كونه تعالى مستكلا بغيره لقائل ان يقول  
ايجاد الخيرات ونشر الرحمة العامة لا شك انهما كمالا فليست  
بهما كمال لم يكن له قبلهما فلزم ان يكون الموجد لها يستفيد  
باجادها كمالا ليس له قبل ذلك فلم لا يجوز ان يكون الغرض  
من ايجادها الاتصاف بهذا الكمال وقد يقال الكمال هو  
القدرة التامة من غير ما ينع على ايجاد الخيرات ونشر الرحمة  
واما الايجاد بالفعل فليس لمجوده كمالا يدل لدلالته على القدرة  
عليه وفيه ما فيه فان قيل الفعل هو ايجاد الخيرات وهو نفس  
الكمال فلا يكون عرضا اذ الغرض من الشئ يجب ان يكون غيره  
بل قد يكون الغرض من الشئ نفسه كما قالوا في العلوم الغير  
الاكثية ان الغير منها انفسها وقد تقرر في موضعه ويمكن  
ان يقال ايضا ان الفعل الايجاد والغرض منه الاتصاف  
اي الاتصاف بانه موجد والاتصاف بالايجاد غير الاتصاف  
فيكون الغرض من الفعل غير نفس الفعل **قوله** لا يستواء  
الانفعال في ذاتها في انفسها لا يقضي المرح والدرم والثواب  
والعقاب فيه نظرا ما اولافلا لانه انما اذا الافعال في انفسها



لا يقتضى المدح والذم فان العقول السليمة تمنع من جعل  
ويصوم ويذكر ويترك العباداة ولا يتصدق اصلا  
واما ثانيا فلانا لاننا ان الافعال لا يقتضى الثواب والعقاب  
واما صارت كذلك بسبب الشارح لم لا يجوز ان تكون الصلاة  
مقتضية للثواب غاية الامر ان لا يعلم كونها سببها الامن  
الشارع وهذا هو معنى كلام الشارح المصلا انه قال ليس للعقل  
حكم في حسن الاشياء وبقبحها ومعناه بحسب الظاهر لا يستقل  
بذلك الحكم واما ان الافعال ليس لها حسن ولا قبح في نفسها  
فليس معنى كلام المص والجواب عن الاول ان المراد من المدح  
الذم المدح والذم بالحكم بترتيب الثواب والعقاب وهذا  
لا يستقل به العقل فتأمل **والله** ان العبد غير مستقل بالجزاء  
فعله الخ يظهر من عدم استقلال الفعل بانجاده <sup>استقلاله</sup>  
بالحكم بحسنه وبقبحه اى بترتيب الثواب والعقاب والاول  
ان يستدل عليه بانه من الضروريات ان العقل لا يستقل  
بترتيب الثواب في الآخرة على بعض الافعال وبترتب العقاب  
على بعض آخر **والله** لان النهاية من خواص المقادير كذلك ان  
تقول لم لا يجوز ان يكون ما لا مقدار له كالجزء الذى لا يتجزى

له نهاية والجواب انه لو كان له نهاية لكان اذا وقع بين  
جزئين اخرين فلا بد ان يماس كل واحد منهما بنهاية فما  
قام به نهاية واحدة منهما اما ان يكون عين ما قام به <sup>النهاية</sup>  
الآخرى فيكون محلا لنهائيتين واحدا ويلزم منه ان يكون  
ما يماس احدى النهائيتين يماس النهاية الاخرى وفيه  
نظر لان الحظ مثلا امر واحد لا جزء له بالفعل وله نهائيتان  
يعطيان يقومان بمحل واحد هو الخط ولا يلزم ان يكون  
ما يماس احدهما ماثلا للآخرى لا يقال ان وجود الخط  
والنهاية القائمة مذهب الفلاسفة وهو بطل عند  
المتكلمين النافين للمقادير والنهايات لانا نقول يلزم  
على مذهب المتكلمين ان يكون للجزء الذى لا يتجزى طرفان  
لان الجزء الذى بين الجزئين يماس كلام الطرفين فاما ان  
يماسه ببعض منه فلزم انقسام الجزء الوسط وهو محال  
ان يماسه بطرفه فيلزم ان يكون للوسط نهائيتان كل من الجزئين  
الذين في طرفيه بواحد منهما اى بواحد منك النهائيتين  
فتأمل والحق ان الاحتمال المذكور لا يضرب المدعى المذكور  
وهو عدم كون الواجب تعالى محددا لان كونه تعالى جزءا



لا يتجوز منع بديهة العقل **قوله** وهو اجسام قاد على  
التشكلات الخ في ورود ما ذكر في الكتاب والسنة نظر  
قال العلامة التفازاني في شرح المقاصد في نفي الذكورة  
والانوثة عنهم بانه لم يقل به نقل ولا دل عليه عقل فعلم  
انه ماورد فيهما ذكر ذكورتهم وانوثتهم فانما قال به جهود  
المسلمين كما في شرح المقاصد **قوله** كما ورد في الكتاب و  
السنة الظاهر ما ذكره من كون الملائكة اجساما لطيفة الخ  
ورد في الكتاب والسنة وليس كذلك ولعل مراده ان  
لوجود الملائكة معلوم منهما **قوله** وانت تعلم ان هذا  
ينافي ظ مقاله جبرئيل الخ انما قال ينافي ظ مقاله جبرئيل  
اذ يمكن ان يقال ان المراد من قوله يودون القرب الكافي  
الى عرش الرحمن او غيره **قوله** ومنعوا ان كل مؤلف الخ  
فيه نظر لان صفى هذا القياس على ما ذكره وان كلام الله  
مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة الوجود فيكون كبرى  
القياس وكل ما هو كذلك اى مركب من الحروف المتعاقبة  
في الوجود حادث ولا يخفى ان هذه المقدمة لا يصح منعها  
لان تعاقب اجزاء الشئ في الوجود مستلزم لحدوثه بالضرورة

الحق الكلام ان يمنع الصفوى وهو ان لا يتم ان كلامه تعالى  
مؤلف من حروف متعاقبة الخ **قوله** فما بالهم لم يقولوا  
حقا لعبارة ان يقال فيلزم عليهم ان يقولوا بتقديم المحل  
والكاتب بطريق الاولى **قوله** وقيل انهم الخ ان كان  
مرجع الضمير في قوله انهم للخطابة كما هو الظاهر ففيه نظر  
لانهم لم يقولوا بكلام النفس بل مذهبهم كما فعل الشارح  
رحمه الله ان كلام الله تعالى هو اللفاظ وان كان المرجع اهل  
الملة فهو ايضا غير مسلم لان اهل الملة جميعهم لم يقولوا  
بالكلام النفسى فان المعتزلة والحاوية لم يقولوا والجواب  
ان سراده ان بعض المتكلمين حاولوا تصحيح مذهبهم فقالوا  
ليس مذهبهم ما ذكر من ان كلام الله منحصر في اللفاظ  
كما هو الظاهر من مذهبهم ان الكلام اللفظى والنفسى ثابت **نقله**  
والكلام اللفظى حادث لكن منعوا اطلاق الحدوث عليه  
حذرا من ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى  
لما رواه مخالفة الظاهر المراد من مخالفة الظاهر القول  
بان الحروف الاصوات قديمة ومخالفة الدليل الذى دل  
على ان صفاته تعالى قديمة **قوله** بضرب من التكلف لعل



وجه التظلم ان يقال انما هو واحد صفة قائمة به  
تعالى هي مبدأ لهذه التاليفات المذكورة في القرآن **قوله**  
يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة للآل  
ان الاصوات اعراض سيالة يعني بمعنى ان السيلان  
ذاتي اولام لحقيقتها نعم قد يوصف بالسيلان اذا صد  
من لم يقدر على ان يجادها دفعة واما من قدر عليه  
دفعة فلازم انها متصفة بالسيلان فلا يلزم السفسط  
واما القياس على الحركة فقياس فاسد لان الظان الحركة في  
حد ذاتها امر تدريجي ولو وجد دفعة لم تكن حركة بخلاف  
الصوت فان حقيقة كيفية عارضة للهواء بسبب <sup>معين</sup>  
مذكورة في موضعه **قوله** فلا يكون القائم بذاته تعالى من  
جنس الالفاظ لا يلزم من اختلاف الحقيقة ان لا يكون  
القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ لم لا يجوز ان يكونا  
مختلفي الحقيقة ومشتركين في كونهما الفاظا كاختلاف  
الانواع المشتركة في الجنس او العرض العام واعلم ان في  
هذا التقرير مستدركا ويكنى ان يقال لا يخ امان يكون  
العالم بالباري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة اولا

والاول يستلزم تجانس صفة المخلوق والخالق والثاني يستلزم  
ان لا يكون ما يقوم بذاته تعالى الفاظا **قوله** وكان بعض  
صفاته الحقيقية تعالى بما نسب الصفات المخلوقات لا بد  
من براهان <sup>على</sup> استحالة المجانسة المذكورة **قوله** واما خامس الخ  
فان قيل لا يظهر توجه هذا الوجه من النظر الى ما نقله الشارح  
عن المصنف ليس في كلامه ما يدل على ان النسخ واراد على التلفظ  
لا على التلفوظ الجواب ان قوله والادلة الدالة على الحدوث  
يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام  
دون نفس الكلام دال على ان النسخ انما يتوجه على التلفظ  
لان من جملة دلائل المعتزلة على حدوث القرآن ان النسخ في  
القرآن وهو رفع او انبها ولا شئ منهما يتصور في القديم <sup>ظ</sup>  
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فظهر منه ان النسخ من  
جملة ما دل على الحدوث فعلى ما نقل عن المصنف يدل النسخ  
على حدوث التلفظ لا على حدوث التلفظ وح يظهر توجه  
النظر الخامس من ان النسخ لا يتوجه على التلفظ بل قد  
يعرض على بعض اللفظ واعلم ان المذكور في المواقف في  
الجواب عن هذه الشبهة المعتزلة انها تدل على حدوث

امرها ونهيها



ولا يدل على حدوث الكلام النفسي وهذا خلاف ما نقله  
الشارح العلامة رحمه الله عن المص والمحق ان يقال النسخ  
لا يدل على حدوث اللفظ مطلقا وانما يدل على حدوث  
حكم العمل او على نسخ التلاوة ونسخ التلاوة انما هو امر  
متعلق باللفظ لا امر باللفظ القائم بذات الله تعالى واللفظ  
القائم بذاته تعالى ثابت اولا وابد على مذهب المص ومن  
ولكن قد يعرض النسخ لتلاوته والنسخ به وقد يعرض لحكم  
وجوب العمل به مقتضاه فاقاله في وجه النظر خامسا  
النسخ قد يرجع الى المفظ وليس بشئ **قوله** فان كلام الغير  
معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة  
منا فيه نظرا لاننا لا نتعلق به تلك الصفة وتوضيحه  
انه يجوز ان تكون صفة واحدة هي العلم لها تعلقا واحدا  
تعلقه بكل معلوم والثاني تركيب الكلمات المعلومه وترتيبها  
فاذا صدر منها كلام كان لهذه والصفة تعلق به  
من حيث انه تركيب كلمات وترتيبها وتعلق اخر به من حيث  
انه معلوم واذا تعلق بكلام غيرنا كانت لها تعلق  
واحد به فلا يكون صفة العلم غير هذا الترتيب **قوله**

فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات الخ فيه ان هذه الكلمات  
من جملة معلوم الله تعالى فان كانت صفة من جملة الصفات  
السبعة كما دل عليه قوله كلام الله تعالى هو الكلمات الخ  
فيجب ان يكون كل معلوم صفة اخرى فتخصيص تلك الكلمات  
المعروفة بكونها صفة دون المعلومات الاخر لا بد له من  
برهان فان قيل جعلها صفة اخرى لان ترتيبها وتركيبها  
صدر من الله تعالى من غير واسطة والكلام هو الكلمات  
التركيبية المرتبة قلنا فيه شيان احدهما ان ترتيب  
الله تعالى اياها ليس حاد ثابتا قديما والالزم حدوث  
الكلام فلا يكون ترتيبها بالاختيار بل بالاجاب فلزم ان  
يكون كل صنف من المعلومات المرتبة في علم الله تعالى  
صفة اخرى الثانية انه اذا كان صفة الكلام هي الكلمات  
المرتبة كما ذكر وقد صرح بانه تعالى رتبها بصفته الالهية  
الذي هي مبدأ تاليفها وهذه الصفة غير العلم كما ذكر ايضا  
ولا يخفى انه غير الصفات الستة الباقية فلزم بثبوت صفة  
اخرى غير ما ذكره فتأمل في هذا المقام فقد سبق كلام **قوله**  
لانه يودي الى سفسطة ظاهرة قد مر انه ليس بسفسطة



نقل لا يجوز ان يكون ليس عرض ستيال في نفسه وانما يعرض له  
السيلان فيما يعرض له في بعض المواضع **قوله** وانكار ما  
بين الدفتين كلام الله تعالى الخ قد يقال من انكر كون  
ما بين الدفتين كلام الله الخ قصد ان ما بين الدفتين ليس  
قائما بالذات المقدسة وانما هو كلام الله تعالى بمعنى انه  
اوجه من غير واسطة وهذا ليس بكفر وعلى تقدير ما  
قاله التشارح العلامة رحمه الله من قيام الكلمات بزمانه  
تعالى لا يلزم ان يكون الانكار المذكور كفرا اذ قيام الكلمات  
المذكورة انفسها بزمانه تعالى ليس من ضروريات الدين  
وما هو من ضروريات الدين كون ما بين الدفتين كلام  
الله تعالى اما بان يكون اعجاده لها من غير واسطة كما مر  
او يكون الكلمات قائمة بزمانه تعالى او بمعنى اخر فامل  
ويشكل بلفظ خدای وتشكری الخ لم لا يجوز ان يكون هذه  
الالفاظ الاعلام مسقولة من بعض الانبياء سيما على قول  
من قال ان واضع الالفاظ هو الله تعالى **قوله** قلت ولا  
القول بقدم العالم على ما نقول الفلاسفة الخ فيه نظر اذ لا  
يلزم من قدم العالم قدم كل نوع من الانواع اذ يجوز ان يكون

وجود نوع مشروطا بوضع مخصوص ومان شمس قال  
صاحب المواقف قال الحكماء الاجسام ينقسم الى فلكيات  
وعنصرية اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وبصورها  
الجسمية بنوعها وبصورها النوعية بجنسها والمراد  
بقدم نوع الصورة الجسمية ان يكون هذا النوع موجودا  
دائما وان تبدلت اشخاصه والمراد بقدم الصور النوعية  
بجنسها ان يكون صورة نوعية من الصور العنصرية  
موجودة دائما وهذا لا يدرك على قدم نوع الانسان واما  
مع الانحاض عنه فنقول لم لا يجوز ان يكون شخص معين من  
نوع الانسان موجودا في الازل فيكون نوع الانسان موجودا  
في ضمن هذا الشخص في الازل من غير تعدد الاشخاص في الازل  
ثم انعدم ذلك الشخص ويجوز ان يكون وجوده مشروطا  
بعدم حدوث حادث معين فاذا وجد ذلك الحادث لوضع  
فلكي انعدم ذلك الشخص فتأمل **قوله** وليكن ب الخ في الحديث  
والمصنوع وغير ذلك الخ فيه نظر اذ لفظة ان يقول يجوز  
ان يكون وجود ما يشارك ب من كل الوجوه متغالا في المشاركة  
من كل الوجوه منته في نفس الامر اذ يلزم الاتحاد المبطل للمشاركة



مثلا تيز زيد عن عمرو ولا بد ان يكون بشئ يكون صفته ثابتة  
لزيد ولم يثبت لعمرو فلو كانا مشتركين من كل وجه يلزم  
ثبوت كل ما هو وصفة لزيد لعمرو فلزم ارتفاع الاثنينية  
فبطلت الشركة واذا ثبت انتصاب بشئ لم يكن له فلفل  
انتساب الباري بهذه الصفة التي لم يكن ثابتة له **قوله**  
فان نسبتة الى امرين متشابهين الى محصور ما ذكره انه على  
التقدير المذكور نسبة الى بوج وهما متشابهان من كل وجه  
الا في النسبة التي لم يعلم انها مختلفان فيها اول هذه النسبة  
هي تعلق احدها بآبان يكون قبل ذلك هو عين اب والآخر  
غيره **قوله** لكنهما اذا لم يختلفا اي لم يختلف بوج في  
شئ من الاشياء بل متشابهان من كل وجه لم يكن نسبة  
الى احدهما اولى من نسبتة الى الآخر وفيه ما مر **قوله** واذا  
كان المحمولان الاتيان الى عرض من ذلك ان الوجود ابتداء والوجود  
في الزمان الثاني اي زمان الامادة محمولان للشئ المعاد فان  
كان هذا المعاد ذاتا ثابتة من الزمان الاول الى الزمان الثاني  
على الاستمرار كان ههنا موضوع واحد محمولان واما اذا  
لم يكن له ذات ثابتة مستمرة لم يكن ههنا موضوع واحد

بل شيان متمايزان احدهما الوجود في زمان ابتداء والآخر  
في زمان الامادة فلم تكن الامادة في الحقيقة امادة بل امجاد  
موجود اخر عنه ما كالي بهذا **قوله** فليست اياه مطلقا  
فيه ان كونه اياه يحصل بان يكون كل ما حصل في الخارج و  
يكون داخل في هويته وتخصه يكون حاصل في الذهن ولا  
ينافي ذلك عروضا لعوارض الذهنية ويمكن ان يقال الشخص  
الخارجي لا يمكن ان يوجد في الذهن مع جميع مشخصاته  
كما انه لا يمكن ان يوجد بشخص واحد خارجي في ان واحد  
في مكانين وظهر ما قلنا اشكال عامض في علم الله الباري  
تعالى بالاشخاص فليتامل **قوله** كما يحكم العقل ببطلان  
تقديم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا الى لا يخفى ان تقدم  
الشئ على اخر بالزمان ان يكون زمان وجود الاول مقدما  
على زمان وجود الثاني ولا نسلم استحالة هذا المعنى في الشئ  
الواحد اذ يمكن ان يكون زمان وجود زيد مثلا مقدما  
على زمان وجوده فان الزمان الماض من ازمته وجوده  
مقدم على الزمان المستقبل من ازمته واما اللازم في الدوام  
فهو ان يكون مثلا موجودا في مرتبة ولا يكون موجودا في



تلك المرتبة بعينها وهذا مستلزم لاجتماع التفيضين  
فان تقدم اعلی ب مثلاً بالذات ان يكون لوجود امرتبة  
منقمة على وجود ب وتأخره عنه عبارة عن ان لا يكون  
وجوده تلك المرتبة بل له مرتبة متأخرة عن مرتبة وجود  
ب **قوله** والحاصل ان المعاد الجسماني اذا قيل يتجرد النفس  
فما هو مذهب الامام الغزالي والراغب وغيرهم لم يبق  
الانشكال في المعاد الجسماني اذا المعاد هو تعلق النفس <sup>بالبدن</sup>  
المركب من الاجزاء التي لا يتجزى التي تكون اجزاء اصلية مادية  
للبدن قبل ذلك والشخص الانساني يكون في الحقيقة  
هو النفس الناطقة قال الامام المحقق حجة الاسلام  
في كتاب الاحياء ان النفس الناطقة لطيفة ربانية روحانية  
لها بالقلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة  
الانسان فعلم مما ذكر ان الشخص الانساني هو ذلك النفس  
وان البدن الاله **قوله** والجمع بين هاتين السعادتين  
في هذه الحياة غير ممكن الخ فيه نظر لان الجمع بين معرفة  
الله تعالى ومحبة وبين الذات الجسمانية مما وقع لكثير  
من الناس وان اريد بسعادة الارواح استغرافها في

معرفة الله تعالى وتجلي انوار عالم القدس كما فهم من قوله  
لان الانسان مع استغراقه الخ ففيه ان استغراق النفس  
بالتجلي المذكور ومعرفة الله تعالى بكليتها متوجهة الى  
ما ذكر واذا كان النفس متوجهة اليه لم يتيسر له الجمع <sup>بالطية</sup>  
بين السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية التي هي  
الذات الجسمانية **قوله** والحكمة في الحساب مع انه تعالى  
يعلم تفاصيل اعمال العباد يمكن ان يقال ايضا ان الحكمة  
رفع توهم الظلم وغاية ظهور العدل على اهل الموقف  
فانه لو ادخل المومنين الجنة والعاصين في النار غير حننا  
لم يظهر ادخال كل من الطائفتين في مقرهم وصار العدل  
مخفياً على بعض **قوله** وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم  
الاواردها هذا تفسير الورود على قول بعض لكن المذكور  
في بعض التفاسير انهم اختلفوا في ورودها فقال  
ابن عباس والاكثر من معنى الورود منها الدخول فيها <sup>خلها</sup>  
البر والفاجر ثم ينجى الله المتقين منها وقال بعضهم  
المراد من الورد الحضور والروية والقول الاول اصح و  
عليه اهل السنة **قوله** ووجه الاندفاع ظاهر الكلام



ان ما ذكره المعتزلة يندفع بطلية بما ذكر وهو ان يوزن  
صحايف الاعمال او يجعل الاعمال الصالحة اجساما نورانية  
الحل لكن بعض الشبه المذكورة وهي ان الاعمال اعراض و  
قد عدمت وعلى تقدير اعادة تها لا يمكن وزنها من دفع بما  
ذكر ولكن الشبهة الثالثة وهي ان مقاديرها معلومة  
عند الله تعالى فوزنها حيث لا يندفع بما ذكر كما لا يخفى و  
وجه اندفاعه بمثل ما ذكره في بيان فائدة الحساب وهو  
قوله والحكمة الخ **قوله** يكون عرضها كعرض السموات  
والارض فيه انه لا يلزم من مجرد كونها فوق السموات  
السبع ان يكون عرضها كعرضها كما لا يخفى والاولى ان  
يقال اذا كانت الجنة فوقها يصح ان يكون عرضها كعرضها  
من غير اشكال **قوله** فان افعال الله تعالى غير معللة  
بالاعراض لكن لا بد في افعاله من حكم حتى لا يكون عبثا اذ  
هو لا يليق بالحكيم فالاولى الاقتصار على قوله ليس علينا  
بيان وجه الحكم **قوله** ورويته لا يكون قبل دخول  
النار اجماعا فيكون بعد خروجه عنها فلا يكون مخلدا فيها  
لك ان تقول لا يلزم من ان لا يكون رويته قبل دخول النار

ان يكون بعد خروجه عنها لم لا يجوز حين الدخول في النار  
بتخفيف العذاب بسبب الايمان فيجب ان يقال الايمان  
حيث رويته لا يكون قبل الدخول في النار ولا في حال الدخول  
فيها اجماعا فيجب ان يكون بعدها **قوله** كما لو قتل رجلا  
يعتقد انه معصوم الدم الخ فطالع العبارة دال على انه وما يليه  
مثلا لان ما اشعرتها من المركب بالدين الخ وفيه خفاء اذ  
لا يظهر ان يكون اشعارها مثل اشعار اصغر الكبار فينتفيغ  
ان تجعلها مثالين للكبرة بالمعنى المذكور وهو ما قرن به  
حد او لعن او عيدا الخ والعرض من التشيلين المذكورين  
انها كبيرتان مع انه لا حد بينهما فيلزم ان يكون الحد  
الاول للكبرة ناقصا فتعين المعنى الثاني وقال ابن عبد السلام  
من اتى بمصلحة يظهرها او يعتقد انها مفسدة ثم ظهر كذب  
ظنة كما لو قتل من يظنه معصوما فيان مستحق للقتل و  
تخوذه لك فانه يعصى وينفسد ورد شهادته وروايته  
لكن لا يحد فظهر ان القتل كبيرة ولكن لا بالمعنى الاول  
بل بالثاني **قوله** وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا  
اثنتين فان قيل هذا يدل على وقوع الحيوة في القبر ولا يدل



على ما ادعاه من العذاب في القبر قلنا ذكر في شرح المقاصد  
ما يتم به هذا الدليل وهو ان الحياة التي تكون في القبور  
لا يكون الا لا تؤذج ثواب او عقاب بالاتفاق وعلى  
هذا نقول من المعلوم ان حياة العصاة والكافرين في  
القبر ليس للثواب فيكون للعقاب ولا يخفى ان ما ذكر  
في العصاة انما هو فيها لم يقع العفو عنهم فان قيل ما  
ذكر في الدليل يدل على ان حياة الميت في القبر لثواب او  
عقاب واما ان حياة بعض العصاة فيه فللعذاب  
فمن اين يعلم قلت من الاحاديث بعضها ما ذكر في  
الشرح وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان احدكم اذا مات  
الح فان الظان الخطاب للمؤمنين فيكون قوله عليه السلام  
وان كان من اهل النار حكم المؤمن العاصي المحكوم بعذابه  
ومها قوله صلى الله عليه وسلم استتر هو الح فانه يدل  
على ان عذاب الشخص المستتره بسبب عدم الاستتره  
فيكون هذا الحكم مخصوصا بالمؤمن لا الكافر اذ ليس عذاب  
الكافر الغير المستتره بسبب ما ذكر وايضا استتر هو  
ظاهر انه خطاب للمؤمنين ولقائل ان يقول اذا كانت الحياة

في القبر لا تؤذج ثواب او عقاب كما ذكر في شرح المقاصد  
لزم ان لا يكون بعد الامانة في القبر ثواب ولا عقاب مع ان  
في النصوص ما يعارضه مثل ما في الشرح وهو انه اذا مات  
احدكم عرض عليه مقعد بالفراة والعشي فامل **قوله**  
فتصحح الايمان بالملائكة والروح لهم علل فان قلت يفهم  
ما ذكر ان من لم يصدق بمعا هذه النبي صلى الله عليه وسلم  
الملك مع عدم مشاهدته اصحابه له لم يكن مصدقا بالملائكة  
والروح ولك ان تقول لا يلزم من ثبوت روية النبي صلى الله  
عليه وسلم الملك عدم الايمان بالملائكة والروح اذ من الجائز  
وجود الملائكة والروح مع عدم مشاهدة الملك فان  
الحديث الصحيح صريح في ان الروح كان في بعض الاحيان  
بدون مشاهدة الملك فالجواب ان مراده ان يجب الايمان  
ان الروح قد يكون بمشاهدة لما ثبت في صحاح الاخبار **حيث**  
نصر صلى الله عليه وسلم بانه احيانا يتصل بالملك و  
في غير ذلك الموضع اليه اشار بقوله فتصحح الايمان  
بالملائكة الح لان تصحيح ما ذكر هو ان يعلم على الطرق التي  
وقعت **قوله** واذا كان العذاب الم اللدع الح اي اذا كان



العذاب الم اللع سواء كان ذلك اللع حسيا او تخيليا  
كان النائم فلا فرق **الحق** والتصديق بها واجب الظان  
يقال التصديق بامكانها واجب اذ وقوع انواع العذاب  
الثلاثة غير معلوم من نصوص الشرايح وانما المعلوم اليقين  
وقوع العذاب **قوله** وهو بعد الاحياء مختارة تصديقه  
الحك ان تقول على مذهب الاشاعرة وهو ان الفاعل لجميع  
الاشياء اولا بالاستقلال هو الله تعالى كان ايجاد التكذيب  
على لسان الذي احب فعل الله تعالى فهو يفيد تكذيب الله تعالى  
اياه لانه اجري على لسانه التكذيب ولو سلم انه لا يفيد <sup>التكذيب</sup>  
فلا اقل انه يفيد الشك فيه ولو كان مراد الله تعالى من احياء  
الميت تصديقه للنبي لوجب ان لا يتكلم الميت اصلا او يتكلم  
موافقا للدعوى نعم على مذهب من جعل العبد فاعلا لافعاله  
بقدرته واتجاهه يتم المدعى المذكور والجواب انه لو تم ما ذكر  
للد تكذيب الكفار للانبياء على تكذيب الله تعالى اياهم  
فان تكذيب الكفار للانبياء فعل الله تعالى **قوله** والخوارق  
المتقدمة على دعوى النبوة كرامات هذا خلاف ما فهم  
من ظما في شرح المقاصد فان المحققين على ان خوارق

الاعدات المتعلقة ببعثة النبي اما انها صراى ناسيس  
لقاعدة النبوة او كرامة **قوله** والايات الدالة على انه امر  
ونهى اى على كونه مامورا ومنهيا من عند الله تعالى لقوله  
تعالى وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلما منها  
رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة **قوله** فهو بالوحى  
يرد عليه ان الحضرة لم يكن نبيا عند اكثر اهل العلم كما صرح  
به بعض المفسرين مع انه كان مامورا من عند الله تعالى  
كما حكى الله تعالى عنه في قوله تعالى وما فعلته عن امرى فانه  
يدل على انه مامور من عند الله بما فعله بحضرة موسى  
عليه السلام على ما حكى الله تعالى عنه والامر قد يكون بالالهام  
وقد يكون بالوحى فالاولى الاستدلال على نبوة ادم بقوله  
تعالى وقلنا يا ادم فان الخطاب بالقول حقيقة من الله  
تعالى لا يكون الا وحيا كما صرح به العلماء وتفسير القول  
بالالهام تاويل بلا باعثة **قوله** فانهم لا خلل دينهم بالنسخ  
والنسخ التحريف كما نوافي ضلال مبين اقول بل هم مشركون  
قال المفسرون في تفسير قوله تعالى ما كان ابراهيم يهوديا  
ولا نصرانيا الى قوله وما كان من المشركين ان قوله تعالى



وما كان تعريجه باليهود والنصارى بانهم مشركون <sup>لا شر لهم</sup>  
عزير والمسيح <sup>قوله</sup> اول كونه في الدرجة العليا من الفصاحة  
والبلاغة بحيث لا يقدر البشر كما ذهب اليه الجمهور يظهر  
منه ان هذا الوجه هو الاصح ولقائل ان يقول كون اعجازه  
بصرف الله تعالى يا هم عن المعارضة مع القدرة او صرفهم  
بان سلبهم العلوم التي تحتاج اليها في المعارضة اظهر في  
الاعجاز وافحام الخصم اذ من وجد من نفسه القدرة على  
المعارضة مع عدمها او وجد ان العلوم المذكورة سلبت عنه  
كان كل منهما اظهر دليل عنده على ان القرآن من عند الله تعالى  
لا يتيسر معارضة بخلاف ما اذا كان اعجازه ببلاغة اذ  
كنه البلاغة امر يخفى على كثير من الناس قلنا كون اعجاز القرآن  
ببلاغة يفيد غاية الشرف والكمال له بخلاف ما اذا كان  
اعجازه باحد الامرين المذكورين اذ لا يحصل منهما كمال القرآن  
بل الاعجاز بسبب شئ آخر <sup>قوله</sup> ولا يبنى بعده فان قيل  
لا يخفى ان عيسى عليه السلام ينزل بعده الى الارض وهو  
بنى فكيف لا يكون بنى بعده قلت المراد انه لا يبنى محدث  
بعده او لا يبنى بعده لا يكون تابعا له لكن عيسى عليه السلام

اذا نزل يكون تابعا للنبينا محمد صلى الله عليه وسلم على ما ورد  
في الحديث كيف انتم اذا نزل ابن مرزم فيكم وامامكم منكم  
قال شراح الحديث معنى امامكم منكم انه يحكم بينكم



وعوض له اجر بقدر مشقته في عمله وعمل شخص اخر لا يكون  
بذلك الشرف عملا شاقا وعوضه بقدر مشقته ايضا  
كان الثاني افضل اى اكثر اجرا وتوابا مع ان العامل الاول  
اشرف في حد نفسه من الثاني **قوله** وفرعدهم الامام  
البخارى لانخى انه عد بعضهم لاكلهم **قوله** المتوجه بكلية  
قلبه الى جناب قدسه المذكور في شرح المقاصد ان الولي  
العارف بالله تعالى وصفاته المواقب على الطامات المحتجب  
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات  
وكرامة ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى  
النبوة " وليس فيه ما ذكره الشارح العلامة **رحمه**  
الله وهو المتوجه بكلية قلبه الى الله تعالى **قوله** واسمه  
عبد الله ابن ابي قحافة لو ترك ذكر ابن ابي قحافة لكان اولي لانه  
وصف الاسم **قوله** فانهم زعموا النص على ابي بكر زعم  
بعض اصحاب النص عليه نصا جليا وهو ما روى انه  
صلى الله عليه وسلم قال ايتوني بقرطاس كتب لابي بكر  
كتابا لا يختلف فيه ثم قال يا ايها المسلمون الا ابا  
بكر وزعم الحسن البصري انه نص عليه النص الخفي



وهو تقديمه في الصلوة في أيام مرضه صلى الله عليه وسلم  
**قوله** اما ايضا جليا واما ايضا خفيا واما البصر الخفي وهو  
الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فباتفاق الشيعة واما  
البصر الجلي فعند الامامية **قوله** فان صيغة افضل مؤنثة  
لزيادة في معنى المصدر وهذا اذا كان الفضية مطلق صفة  
الحال ويمكن ان يقال لما كان الفضية ههنا بمعنى كثرة  
الثواب كان الافضل بمعنى اكثر ثوابا **قوله** والتلفظ بكلمة  
الشهادتين الخ قوله فهو كافر مخلد في النار صريح في ان  
الصحيح والافصح ان ترك التلفظ بهما موجب الكفر في  
الحقيقة لا الكفر الظاهري وهذا غير ما ذكره المواقف  
والمقاصد بل المذكور فيهما ان مذهب الشيخ الاشعري  
ومن تبعه ان الايمان هو التصديق القلبي نعم المذكور  
في متن العقائد النسفية ان الايمان هو التصديق بما  
جاء من عند الله تعالى والاقرار به اي باللسان وقال العلامة  
التفلازاني في شرحه ان كون الايمان هو التصديق في  
الاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار شمس الائمة  
ونحو الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق

بالقلب واما الاقرار بشرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان  
تصديق القلب امر باطني لا بد له من علامة فمن صدق  
بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان  
لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن قر بلسانه ولم يصدق  
بقلبه كالمنافق فبالعكس وهو اختيار الشيخ ابي منصور  
رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك انتهى كلامه فعلم مما نقلنا  
ان الاقرار ليس بشرط لكون الشخص مؤمنا عند الله تعالى  
وهذا خلاف المذكور في الكتاب نعم ذكر القاضى البيضاوى في  
تفسيره انه اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل كاف  
لانه المقصود اولا بد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق  
هو الثاني هذا كلامنا وهذا ايضا مخالف لما نقلنا من الكتب و  
الشارح العلامة رحمه الله تعالى وافق القاضى فيما ذكر **قوله**  
فان الجز لا يعطف على كله فيه نظر وان التحفيس بعد التيميم في  
مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى من  
عطف الجز على الكل لكن المذكور في بعض التفاسير ان الاصل  
ان لا يعطف الجز على الكل والظان العمل خارج عن الايمان  
واما انه لا يعطف الجز على الكل اصلا هو ط كلام الشارح فيه



ما فيه **قوله** فكان لفظ الايمان موضوعا عندهم الى هذا  
تكلف بعيد مستغنى عنه اذ يجوز ان يكون مرادهم من  
الايمان المفسر هنا الايمان الكامل او انما لم يقيدوا بالايمان  
الكامل لترغيب العباد في الاعمال فانهم اوهوا بهذا الاطلاق  
ان الاعمال جزء الحقيقة الايمان عند الله تعالى ومتى لم تعمل الاعمال  
كانوا كافرا فمن سمع ذلك اشتغل بالاعمال هذرا من الكفر وان لم  
يكن مقصودهم حقيقة لان الاعمال جزء الايمان بل الايمان  
المقابل عندهم هو التصديق القلبي **قوله** ولا مخالفة  
بينه وبين الاحتمال الثاني لا يكون اطلاق اللفظ عليه حقيقة  
او مجازا يعني بتردد النظر فان اطلاق لفظ الايمان على ما هو  
مضمون الاحتمال الثاني وهو القدر المشترك المذكور هل هو  
حقيقة او مجازي يعني اطلاق لفظ الايمان على ما هو التصديق  
فقط كما هو مضمون الاحتمال الثالث حقيقة واما على الاحتمال  
الثالث فيتردد في انها حقيقة او مجاز وهذا مستفاد من قوله  
فكان لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك **قوله** الرابع ان يكون  
الاعمال خارجة عنه بالكلية لا يخفى ان الاحتمال الثالث وهو  
كون الاعمال اثارا خارجة عن الايمان خارجة عنه بالكلية ايضا

الا ان يكون المراد بكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ان  
لا يطلق لفظ الايمان على المركب من العمل وغيره اصلا لا  
حقيقة ولا مجازا **قوله** يخرج الكفر العنادي فان الكافر المعاند  
حصل له التصديق الذي هو احد قسمي العلم مع الحكم بانه  
كاخرى ان الشرع حكم به **قوله** وقيل التصديق هو ان ينسب  
الى قوله وان لم المحشرة فان نسبة الصدق الى شئ بالاختيار  
شئ والانقياد القلبي شئ آخر فان الانقياد القلبي هو الرضى  
وهو غير نسبة الصدق فان الرضى ميل القلب الى الشئ  
والابتنهاج به وهو غير النسبة المذكورة غاية الامر ان  
يسلم ان يكون لازما لها **قوله** لان الاختيار الذي اثبتناه <sup>سفة</sup> افلا  
الح لا يخفى ان الفلاسفة لم يقولوا ان الواجب تعالى مختار  
بل يقولون بانه موجب بالذات وانما يقولون انه تعالى قادر  
بمعنى انه انشاء فعل وان لم يشاء لم يخلق اقال في شرح  
المواقف الفلاسفة قالوا ابتغاه للعالم على النظام الواقع  
من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى  
المذكور لا يعتقدون انهم ان نقصان به وانبتوا له الاجاب زعموا  
منهم انه الكمال التام واما كونه قادرا بمعنى انه ان شاء فعل



وان لم يشأ لم يفعل فتتفق عليه بين الفريقين وعلى هذا فالاولى  
ان يقال ذكر المختار بعد القادر احتراز عن مذهب الفلاسفة  
فانهم قالوا بانه تعالى قادر لكن قدرته بالمعنى الذى ذكره  
ليس مقارنا للاختيار فلما صرح بالاختيار علم ما هو <sup>مذهب</sup>  
المتكلمين **قوله** فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته  
هذا دليل اخر على ذكر الاختيار بعد القدرة فحق العبارة ان  
يقال ولان القادر قد يضطر الى حتى يكون معطوفا على قوله  
لان الاختيار الى **قوله** فعلا كان او قولا هذا متعلق بقوله  
نعم الصانع الى اى الكفر لا يلزم ان يكون بالقول بل كما يكون  
بالقول يكون بالفعل الا ترى ان الفقهاء حكوا بكفر من سجد  
للصنم او التمسح بالصحف والقاذورات **قوله** لانهم تزهوا  
عن ما يشبه الظلم والبيع الى هذا وما سيجى مما ذكر فى  
نفي تكفير الجبرية يدلان على عدم كفرهما لانهما يقصدان  
بما ذكر تعظيم الله وتقديسه عن سمات النقص ويريد على  
ما ذكر ان المجوس القائلين بالنور والظلمة قصدوا بذلك  
تعظيم الله تعالى بتنزيهه عن ايجاد الشرور فالاولى ان  
يقال ان كفره المحوس بانه ليس فى النصوص ما يمكن ان

72  
يبسط مما ادعوه بوجه من الوجوه بخلاف ما ادعاه المعتزلة  
والجبرية فان بعض النصوص يدل على دعواهم وان <sup>اجيب</sup>  
عنهم كما ذكره لا يلزم مع اجوبتها فى كتب الكلام **قوله** و  
ان يكون جهته من ضروريات الدين لا يخفى ان كون الشئ  
من ضروريات الدين على ما ذكره تعريف الايمان ان يكون بحيث  
تعرفه العامة والخاصة واذا كان كذلك فلا حاجة الى ذكر  
كونه مجمعا عليه لانه مستغنى عن ذكره بل كونه من ضروريات  
الدين مستلزم له ثم ان قوله وبدون الفيد الاول لا يثبت  
التكفر اصلا يفهم ان مكن شئ من ضروريات الدين ولم يكن  
مجمعا عليه وفيه نظر والاولى ههنا التقسيم الذى ذكره بعض  
الفقهاء المحققين وهو ان من محد مجمعا عليه فية وهو  
امور الاسلام الظاهرة التى يشترك فيها العوام والخواص  
كالصلوة والزكاة وحجوه فهو كافر ومن محد مجمعا عليه  
لا يعرفه الا الخواص فليس بكافرا ومن محد مجمعا عليه <sup>ظاهرا</sup>  
لا يعرفه ففى الحكم تكفيره خلاف هذا كلامه ويفهم من  
كلام الشارح العلامة اختيار كفره **قوله** قلت ولا يبعد ان  
يقال اذا علم الى كل ما ذكره من العناد ونصب الخلاف



وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام لا يوجب الكفر اما الاول  
فلان نفي الحكم المجمع عليه ليس بكفر اذ نفي الاجماع ليس بكفر  
كما ذكره الغزالي واما ايقاع الفتنة ونصب الخلاف بين  
اهل الاسلام فظ والاولى ان يقال على ما ذكره بعض محقق  
الفقهاء ان ما ذكره هو انه اذا صدق المجوعين على ان التهم  
ثابت في الشرع ثم حله فانه يكون راد للشرع **قوله**  
والقادحين في اصحاب النبي عما يوجب تكفيرهم الخ الظ  
منه  
تكفير جميع الصحابة لا تكفير واحد او جماعة منهم قال  
بعض الائمة الكبار من الفقهاء مست جميع الصحابة كفرو  
كذاست واحد من الصحابة من حيث هو صحابي لان فيه  
استخفاف بحسب الصحبة ففيه تعريض للنبي صلى الله عليه وسلم  
اما سب ابي بكر وحوه من الصحابة فلم يجر قط ما يقتضي  
كفره ولا قتله **قوله** والصحيح هو الثاني فان قيل ان ندم  
شخص على ذنب لكونه ذنبا فعدم ندمه على ذنب آخر لا  
يتصور لا شترانه فانه اذا كان مجرد كونه مس ذنب يوجب  
الندم فيوجب الندم على كل ما ذكر وان لم يكن الندم عمدا  
كونه ذنبا فلا يكون توبة قلنا المعتبر حصول الندم على

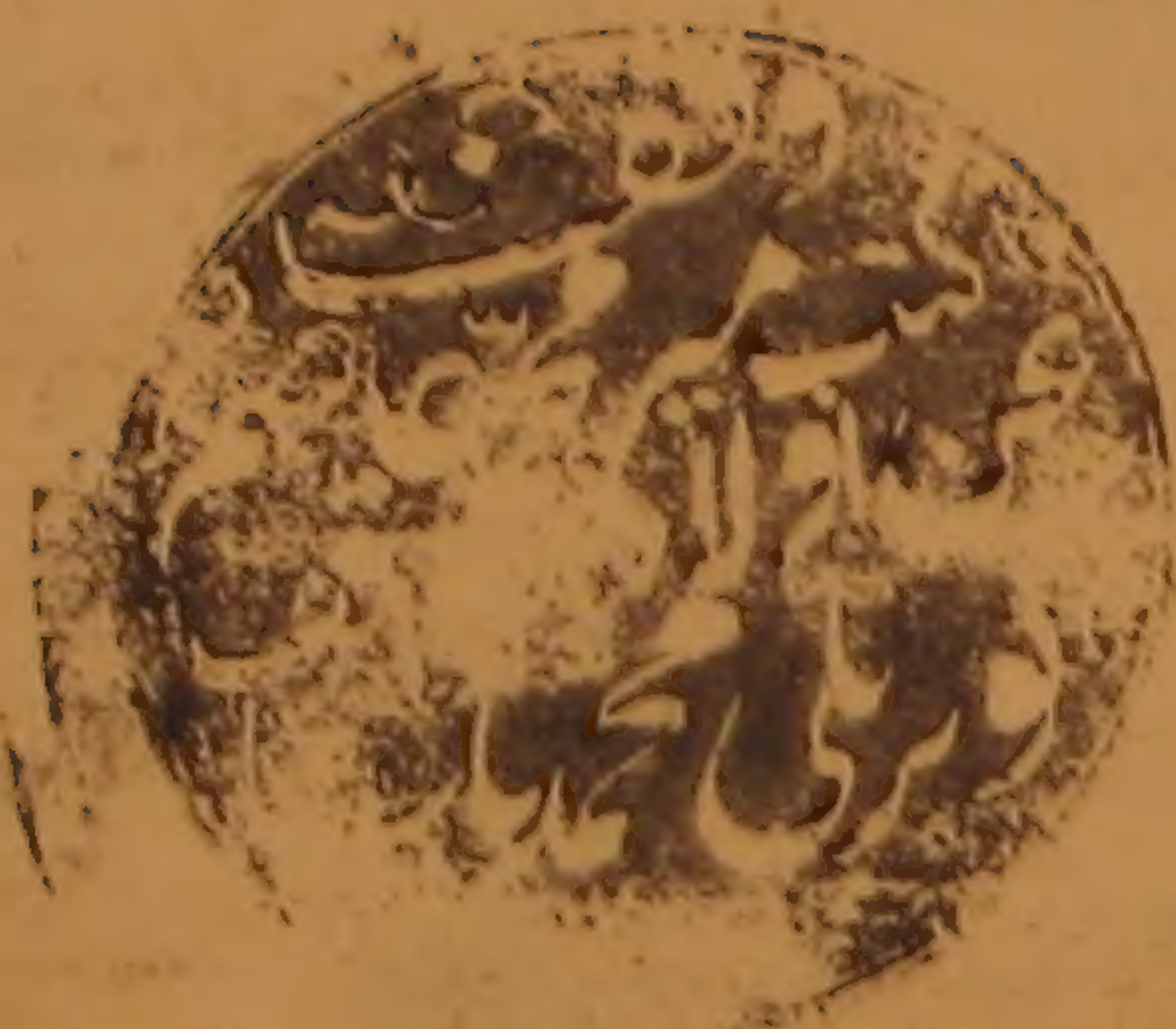
29  
المعصية بقبحها وهذا لا ينافي ان يكون الندم على معصية  
بقبحها حاصل ولا يحصل الندم على معصية اخرى اذ يجوز  
ان يكون الباعث على الندم على معصية العلم بقبحها مع انضمام  
شيء اخر اليه فلا يكون باعثا على الندم على معصية اخرى لعدم  
انضمام ذلك الشيء اليه مع ان الباعث على الندم مجرد العلم  
بالمعصية اذ المراد من الباعث على الشيء ما يكون العلم  
به سببا له ويمكن ان يكون شيء منضما الى العلم بقبح معصية  
اخرى مثلا اذا كان رغبة احد في معصية اقل من رغبة في  
معصية اخرى يجوز ان يحصل منه الندم على المعصية الاولى  
دون الثاني بواسطة تفاوت الرغبة فتأمل **قوله** وفي  
الاخير تأمل اذ صرح الفقهاء بانه لا يسقط الوجوب بالشك  
ثم ان قوله اولا وشرطه اي شرط وجوبه ونزبه يدل  
على ان شرط الذنب ان يظن قبوله لكن ليس كذلك بل  
قال الفقهاء ان علم انه لا ينفع كلامه لكن لا يخاف مكرها  
فلا تجب المنع ويستحب وهذا هو ما قاله من انه اذا  
لم يجب لعدم ظن القبول الخ **قوله** فتركه عمر فان قيل  
لم لم يوده عمر قلنا العمل المنكر الذي اشتغل به الرجل ترتب



في حصول المقصود وفقنا الله تعالى لما يحب ويرضى

والحمد لله أولاً وآخراً

م م



عليه التعزير وللإمام أن يعفو التعزير ويتركه أن رأى  
المصلحة فيه ويمكن أن يقال أنه وحجة على ما فعل وللإمام  
أن يقتصر في التعزير على التوبيخ فيكون معنى قوله وتركه  
أن لم يشدد الأمر بل اقتصر على مجرد التوبيخ **قوله** القدرة  
القريبة المؤثرة في الطاعة الخ فيه أن الشيخ الاستغري لا  
يقول بتأثير القدرة ولا يفصل القدرة إلى القريبة والبعيدة  
بل المنقول عنه كما وجد في الكتب كالمواقف أنه قال القدرة  
الجارية مع الفعل ولا يوجد قبله نعم قال الإمام الرازي  
أن القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة  
الحيوانية وهي القوة الفعلية ولا شك أن نسبتها إلى الضد  
على السواء أو هي قبل الفعل والقدرة تطلق أيضاً على القوة  
المستتجة لشرايط التأثير فذلك حكم بانها الفعل ثم  
قال أي صاحب المواقف وفيه نظر وجهه شارح قدس  
بأن القدرة إجمادية ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف  
يمكن أن يقال أنه أراد بالقدرة القوة المستتجة لشرايط  
التأثير **قوله** جعل الأسباب متوافقة هذا الخ مناسبة  
لعناه اللغوي والمقصود من لتوافق التوافق